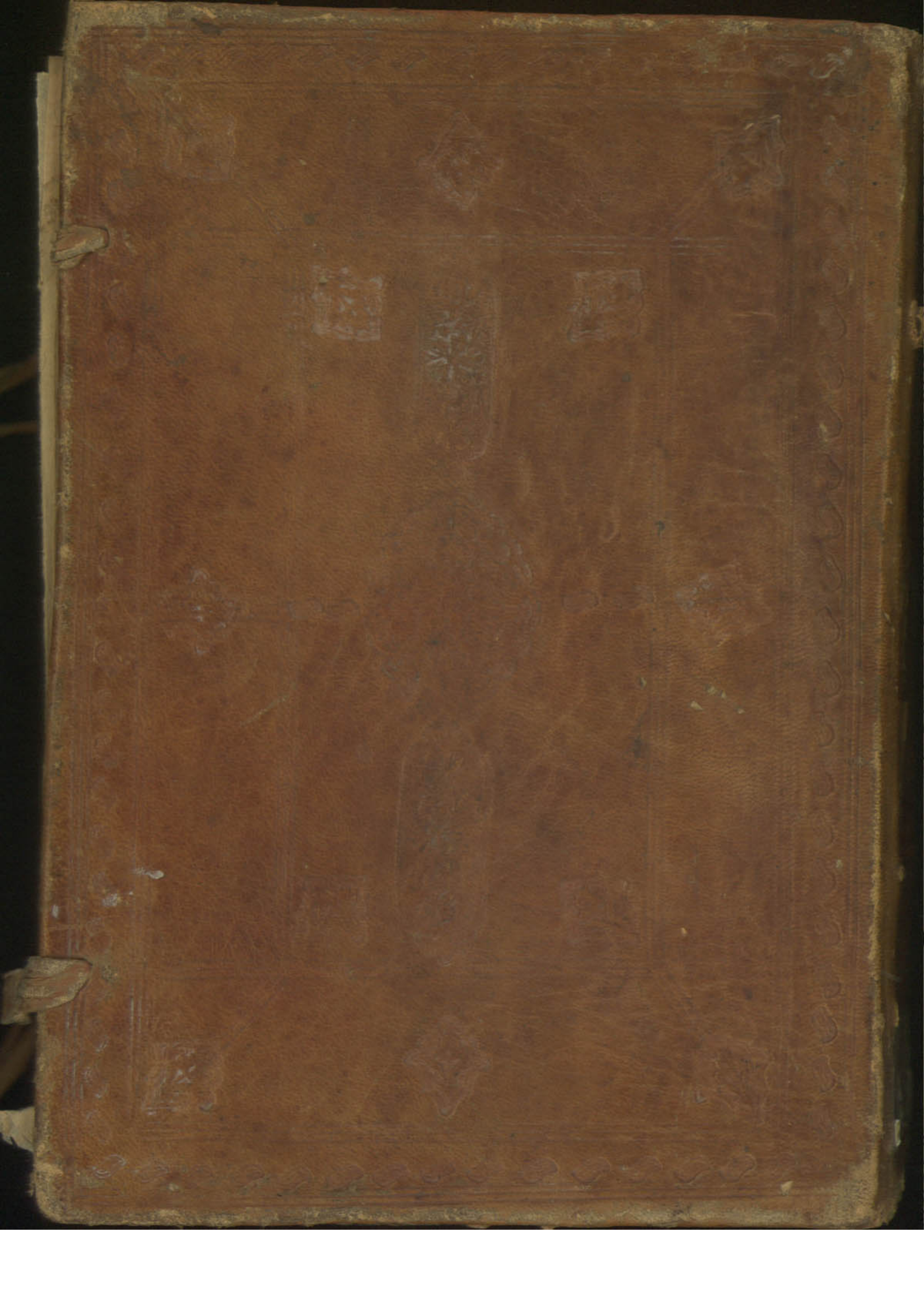
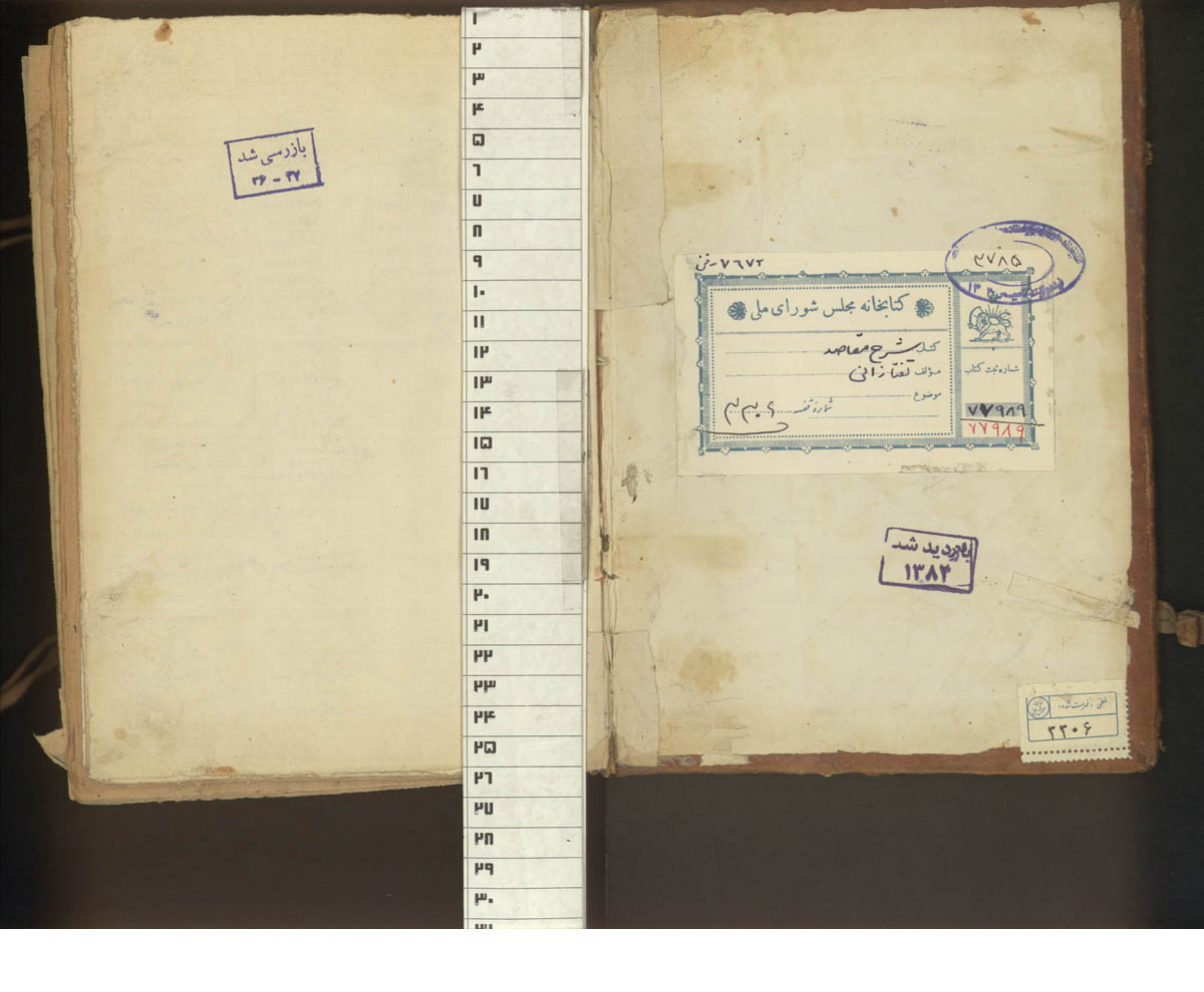
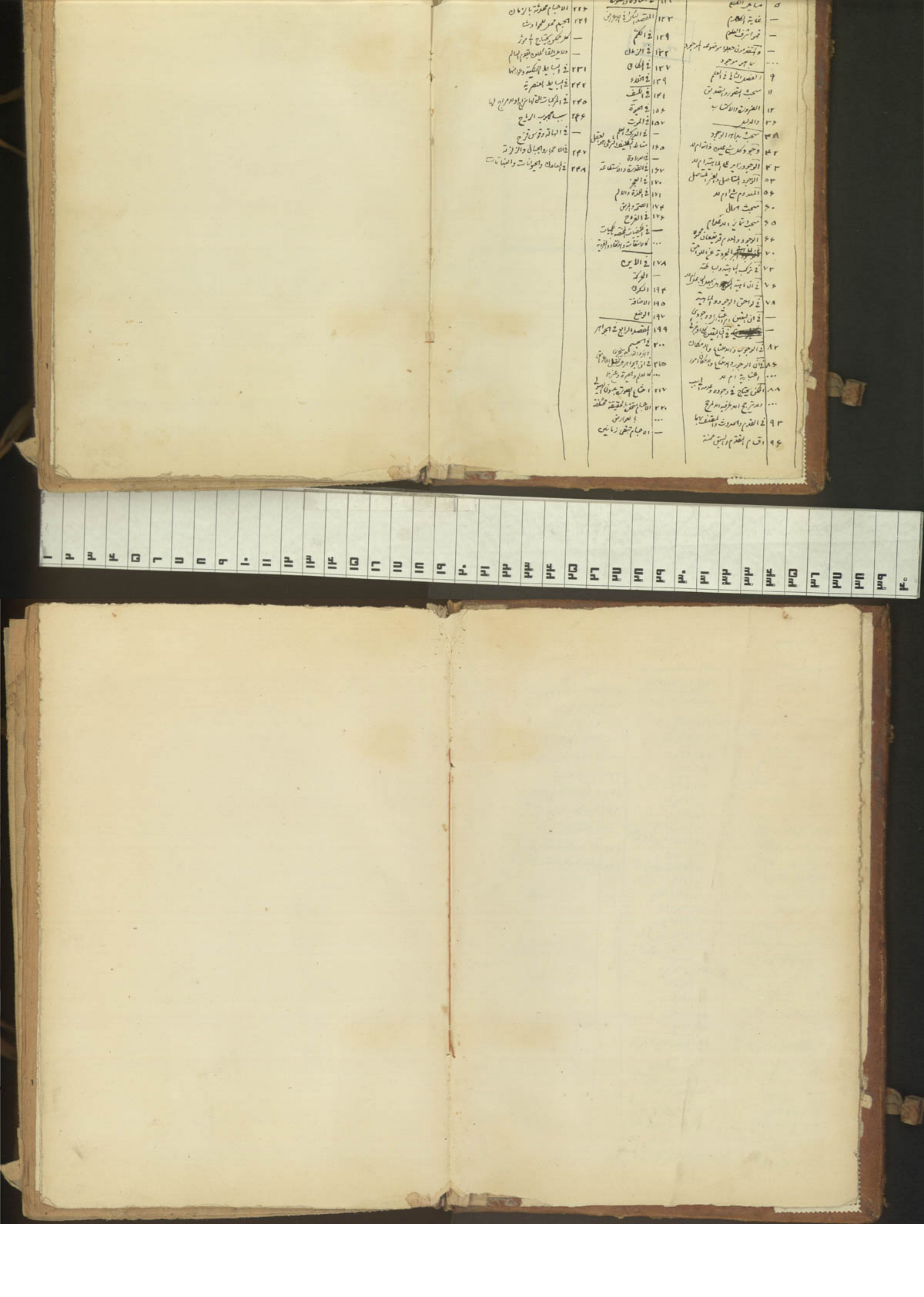
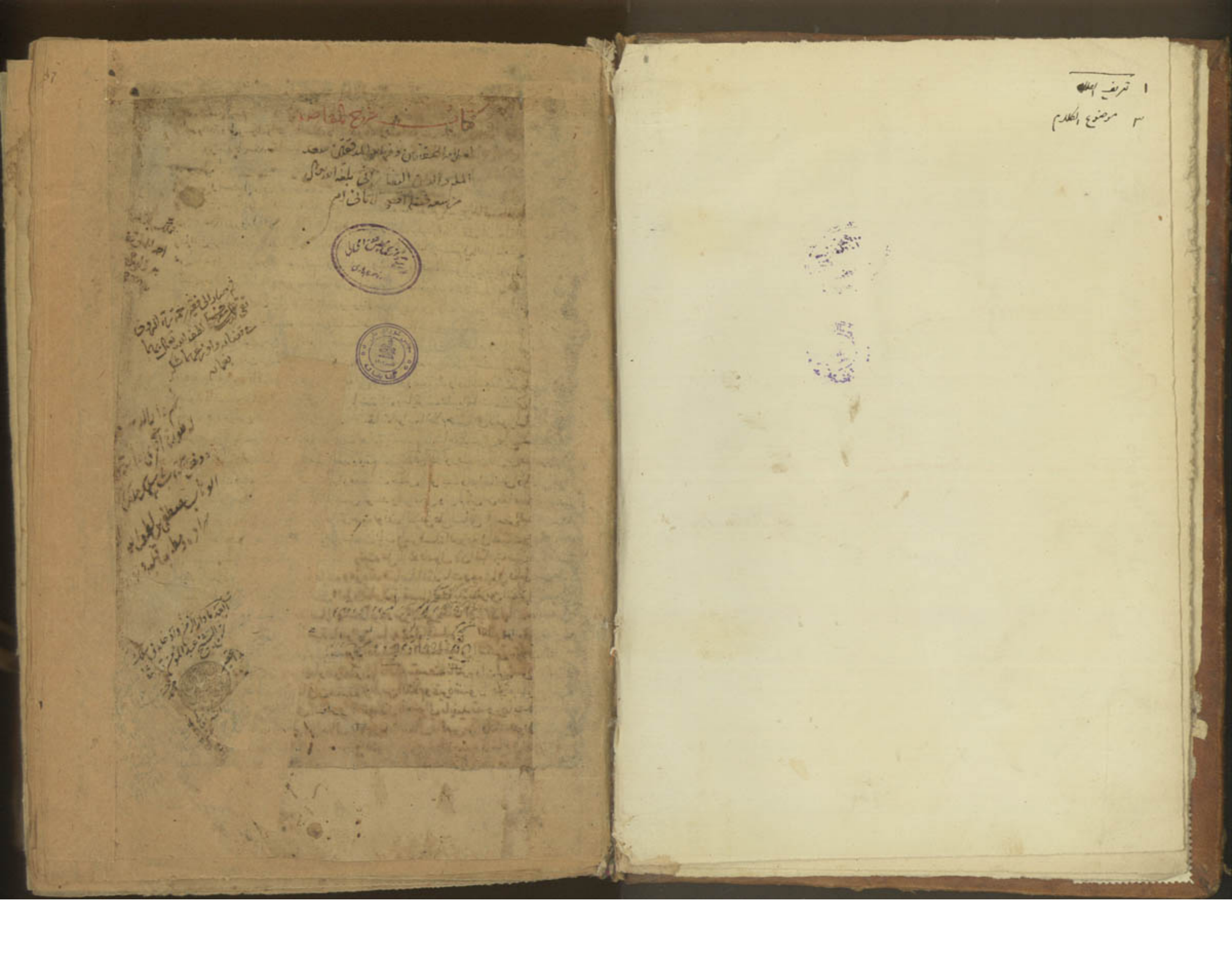



بازرسی شد
۳۶ - ۳۷
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح مقاصد
مؤلف تفتازانی
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب
۷۷۹۸۹
۷۶۷۲
۲۷۸۵
بازدید شد
۱۳۸۴
۳۳۰۶





كتاب شرح المقاصد

للعلامة المحقق ... المدقق سعد
الملة والدين التفتازاني ...

١ تعريف العلم
٣ موضوع الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]
لك الحمد والمنة وعلى رسولك والصلاة [illegible] وبك الاستعانة [illegible] التوفيق وعليك التوكل والتكلان
قوله ورتبته على ستة مقاصد اقول اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي وقوة عملية كمالها القيام
بالامور على ما ينبغي تحصيلا للسعادة الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتنا بتكميل
القوتين وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين اي ان نظر العقل شرع في الملة لهداية [illegible] وفي الفلسفة هو
وكذا دونت حكما الفلسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين
دونت علما الملة وعلما الامة علم الكلام وعلم الشرايع والاحكام فوقع الكلام للملة بازا الحكمة النظرية للفلسفة
وعلم الشرايع والاحكام للملة بازا الحكمة العملية للفلسفة وهي عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تستغني
عن المادة في الوجود والتصور جميعا وهو الالهي او في التصور فقط وهو الرياضي او لا تستغني اصلا وهو
الطبيعي ولكل منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل وهو معرفة
المبدا او المعاد المشار اليهما بالايمان بالله واليوم الاخر وطريق الوصول اليها هو النظر في الممكنات من الجواهر
والاعراض على ما ترشد اليه مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن ما اشار اليه امير المومنين علي كرم
الله وجهه الى المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدا
والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرا اخذ واستعد لزمنه وعلم من اين
وفي اين والى اين فاقتصر المليون على ما يتعلق بالصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من
النبوة والمعاد وساير ما لا سبيل اليه للعقل باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة
بالجواهر والاعراض او الشاملة لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام خمسة هي الامور العامة والاعراض
والجواهر والالهيات والسمعيات وقد جرت العادة بتصديرها بمباحث تجري مجرى السوابق
بالمبادي فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام
فاما سمعيات وهو المقصد السادس او عقليات تختص بالواجب وهو الخامس او بالممكن الجوهر
وهو الرابع او العرض وهو الثالث او لا تختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من مقاصد الفن فهو
المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض البيانات وقد
تقتضي الضبط والمناسبة ايراد شي من مباحث باب في اخر كمسئلة الروية في الالهيات واعادة المعدوم
في السمعيات قال المقصد الاول اقول وفيه على ثلاثة فصول لان المبادي منها ما اراد التصدير
كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسماها المقدمات وجعلها في فصل ومنها ما
صدر بها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقايد بطريق النظر والاستدلال
والرد على منكري حصول العلم اصلا او استفادته من النظر مطلقا او في الالهيات خاصة يتوقف
على ذلك وليس في العلوم الاسلامية ما هو اليق ببيانه فجعلها فصلين قال الكلام هو العلم بالعقايد
الدينية عن الادلة اليقينية اقول حصول الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون باعيانها
وهي اتصاف وقد يكون بصورها وهو تصورها كالكريم يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكريم
يتصوره وان لم يتصف ولا خفا في ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورا وتصديقا كثيرة
يطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال فيحتاج الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية
تساويها صونا للطلب والنظر عن الخلل عمومها واشتغالا بما لا يعني منها وذلك هو المعنى بتعريف
العلم فكان [illegible] تقدما اتفاقا [illegible] لا سيما في العلوم الشرعية والادبية كما شاع في تدوين العلوم
[illegible] تقسيم ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها لذلك بطريق العلم من [illegible]

[illegible] من الكتاب [illegible] اقول [illegible] ان الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية
ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوايل من العلما ببركة صحبة النبي صلى الله
عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار منه ومشاهدة الاثار مع قلة الوقايع والاختلافات
وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسايل
فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والاهوا وكثر الفتاوى والواقعات ومست
الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا
جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها
وتدوين المسايل بادلتها والاسئلة باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر
والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر
اجزايه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر
الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في
تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم
ما لم يكن في غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين
هذا هو الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقادات بل في العمليات فظهر انه
العلم بالعقايد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا معنى العقايد الدينية اي
المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سوا توقف على الشرع ام لا وسوا كان من الدين في الواقع ككلام
اهل الحق ام لا ككلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه
هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض علما الملة ان
الفقه هو معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج
العلم بغير الدينية [illegible] بالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام بالاعتقاديات [illegible]
وكذا اعتقاد المقلد فمن يسميه علما ودخل علم علما الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان
بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا
بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة تتعلق بها
بان يكون عندهم من الماخذ والشرايط ما يكفيهم في استحضار العقايد على ما هو المراد بقولنا العلم
بالعقايد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقايد تحصيلها واكتسابها بحيث
يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير بحيث يتمكن من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها
بحيث لا يزلزلها شبه المبطلين وعدل عن يقتدر معه الى يقتدر معه مبالغة في نفي الاسباب واسناد
الكل الى خالق الله تعالى ابتدا على هذا المذهب واورد على طرد تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند
الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه بعد اثبات العقايد لانتفا الاقتدار والجواب ان
المراد علم يحصل معه الاقتدار المذكور بطريق جري العادة اي يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا
وان لم يبق ذلك الاقتدار دايما ولا خفا في ان الكلام كذلك بخلاف ساير العلوم واما مجموع العلوم التي من
جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ما له مدخل
في الاقتدار او ما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام بعد الاثبات بهذه الحيثية
بخلاف ساير العلوم ويعترض بان المنطق مدخل في الاقتدار وان لم يستقل به والامداد لازم مع كل
[illegible] الاقتدار [illegible]

فخرج عنه المنطق [illegible] في اثبات المدخل [illegible]
[illegible] الاستعقاب العادي [illegible] اثبات العقايد بايراد الحجج على ما هو المذهب [illegible]
[illegible] النظر لم يحتج الى شي من ذلك قال وموضوعه المعلوم اقول اتفقت كلم القوم على ان تمايز
العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع [illegible]
به يتميز بحسب الذات بعد ما افاد التعريف التمييز بحسب المفهوم وايضا في معرفة جهة
الكثرة المطلوب احاطتها بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تناسبها لم ينصرف الطلب عما هو منها
الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسايل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه
اتحادها على ما سنفصله وتحقيق المقام انهم لما راوا معرفة احوال الاشيا بقدر الطاقة البشرية
على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود
وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية
لتلك الحقايق سموها بالمسايل وجعلوا كل طايفة منها توجه الى واحد من تلك الاشيا بان تكون موضوعاتها
اي موضوعات المحمولات نفسه او جزاله او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين
والتسمية والتعليم نظرا الى ما للكل الطايفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة
الموضوع اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم قد يتحد من جهات اخر كالمسمى والعايد وغيرهما
ويوجد لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث ان لها وحدة فيكون حدا
للعلم ان دل على حقيقته سماه اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا
او علم بقواعد كذا رسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز عن كذا ولو يكون اله كذا فظهر ان
الموضوع هو جهة وحدة مسايل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخر كالتعريف
او الغاية وانه لا معنى لكون هذا علما وذاك علما اخر سوى انه يبحث عن احواله شي وذلك عن احوال
شي اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع
وان كانت تتمايز عند الطالب بالجامع المعرفيات والغايات ونحوها ولهذا جعلوا تباين العلوم
وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع
الاخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان
موضوعهما شيا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيين متشاركين في جنس او غيره فالعلمان
متناسبان على تفاصيل ذكرت في مواضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شي واحد
موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يوخذ في احدهما مطلقا وفي الاخر مقيدا او يوخذ في كل
منهما مقيدا بقيد اخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيين من غير اعتبار اتحادهما في جنس
او غاية او غيرها اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك لان مسايل العلم تختلف باختلاف العلوم
اعني المسايل وهي كما تختلف باختلاف الموضوع فكذا باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا من وجه التمايز
بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن اخر علما اخر ثم اتحاد الموضوع على ان
هذا اقرب بنا على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي ماخذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة
وهي ماخذ للفصل الذي به كمال التمييز لانا نقول لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل
علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة
بتعدد محمولات المسايل من الزوج والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذلك ساير العلوم
والغلط انما نشا من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع [illegible]

العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف بل
التباين والتناسب يجب ان يكون معينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا
حصر بل للكل بعد ان يثبت ما استطاع وانما يتميز تحققها في العلم بتزيده ولهذا كانت حدودها في
صدد [illegible] الحد والتسمية وربما تتغير بعدما اشتهرت [illegible] بخلاف حد الموضوع واجزايه
فانها حقيقة واما حديث المادة والصورة فتكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جز مادي من
القضية واما الصوري هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو
العلم ولا خفا في ان المسايل مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها يصير المسايل تلك
الصناعة المخصوصة فان قلت اشتراط تشارك موضوعات العلم الواحد في جنس وغيره لا يدفع
اختلال الامر اتحاد العلم واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا العلمين من تشارك في ذاتي او عرضي الا ان
الوجود بل مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم
لا يجعل علما واحدا بل علمين متساويين في الرتبة بخلاف علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت اذا
كان من اشيا من جهة اشتراكها في ذلك الامر مصداقه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك
فالعلم واحد والا فمتعدد الا ترى ان الحساب والهندسة لا ينظران في الزمان الذي هو من انواع
الكم واشباهه وبالجملة كلام الشفا ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا
فيما يعرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيهما
من جهة ما هو الكم لكان موضوع كل منهما الكم وكان العلمان علما واحدا ولو نظر كل منهما في موضوعه
من حيث هو موجود لما خرج عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا بكون الموضوع من المقدمات
فقد صرحوا بكونه جزا من العلم على حدة وبكون مباديه التصورية تما وجه ذلك قلت ارادوا
ان التصديق بهلية الموضوع كالعدد في الحساب جز منه بدليل تعليلهم ذلك بان ما لا يعلم ثبوته
كيف يطلب ثبوت شي له وتصوره من المبادي والتصديق بموضوعيته من المقدمات واما
تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية ففي صناعة البرهان من المنطق
فهذه امور ربعة ربما يقع فيها اشتباه وانما لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادي
التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادي التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التي منها تتالف
قياسات العلم وانما لم يجعلوا التصديق بالموضوعية من الاجزا لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بجزايه
اشبه منه باجزايه مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما يبحث في اعراضه الذاتية لم
يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية ايضا لا من سوابق العلم
وحقيقة من لواحقه وينبغي ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو في الصناعات النظرية البرهانية
واما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه والاصول وقد لا يظهر الا بتكلف كما في بعض الادبيات
اذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد
من غير ان يكون هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع بادلة مبنية على مقدمات وانما اعتنيا
بايراد هذه المباحث مع انها في نظر صاحب صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما تطرق
اليها بعد انهدام قواعد الصناعات الخمس من الشبهات اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام
هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لانه يبحث عن احوال الصانع من القدم
والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب
من الاجزا وقبول الفنا ونحو ذلك مما هي عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال العلوم

وهو كالموجود بين الهلية والشمول لموضوعات ساير العلوم الالهية فيكون الكلام فوق الكل لانه اوثق على الموجود على راي من لا يقول بالموجود الذهني ولا يثبت العلم بحصول الصورة في العقل وترك مباحث المعدوم والحال من مسايل الكلام فان قيل ان اريد بالمعدوم او الموجود مفهومه فكثير من محمولات المسايل بل اكثرها اخص وهو ظاهر وان اريد معروضه فاعم كوجود الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك ولا خلاف في ان الاخص لا يكون عرضا ذاتيا والاعم لا يستعمل على عمومه كالمساوات العارضة للعدد بواسطة الكم لا تستعمل في الحساب الا بعد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف في انه قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا قلنا الزوج الاخص ليس بالنظر الى موضوع المسلة بالموضوع العلم اعم من ان تكون على الاطلاق او التقابل كالعدد لا على الزوجية والفردية الا ترى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه اعم منه قال في الشفا العرض الذاتي قد يكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا الثلث للقايمتين للمثلث وقد يكون اخص مطلقا كالزوج للعدد او من وجه كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتي له لكونه جنسه وهو الكم ماخوذا في حدها ثم انهما قد يوجدان معا وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما في المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الفرد في الزوج قال وسايله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية اقول قد يجعل من مقدمات تصور مسايله اجمالا لافادته زيادة التمييز وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع خلافا في ان البديهي لا يكون من المسايل والمطالب العلمية اذ لا معنى للسلب الايجاب عنه ويطلب بالدليل ثم قد يورد في المسايل الحكم البديهي لتبيين كميته وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي وقد يجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام بينة مفتقرة الى تنبيه من مسايلها وعلى هذا ينبغي ان يحمل على ما وقع في تجريد المنطق من ان المسايل ما يبرهن عليه في العلم ان لم تكن بينة قال وغايته اقول ما يتادى اليه الشي ويترتب عليه شي من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ان كان يشوقه الكل طبعا يسمى منفعة فيصدر العلم بذكر غاية ليعلم انه تعلق يوافق غرضه ام لا لئلا يكون نظره عبثا او ضلالا ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا يزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في بقا النوع على وجه لا يودي الى الفساد وفي الاخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسو الاعتقاد قال فهو اشرف العلوم اقول لما تبين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج اليه وابتنا ساير العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات يتطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم وما نقل عن السلف من الطعن فيه فمحمول على ما اذا قصد التعصب في الدين وافساد عقايد المبتدين والتوريط في اودية الضلال بتزيين ما للفلاسفة من المقال قال والمتقدمون اقول اخر هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام في بيان الموضوع والمسايل والغاية والمتقدمون من علما الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر في اعم الاشيا وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب ويتميز عن المحدث بصفات تجب له وامور يمتنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب او امتناع ويبين ان اصل

الفعل جايز عليه وان العالم فعله الجايز فيفتقر بجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي عن النبي الثابت عنده صدقه بقبول ما يقوله في الله تعالى او في امر المبدا والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهي من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز الموضوعات قيد الموجود هنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام ليتميز الكلام عن الالهي فان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد واحد الا كثيرا وكونه الملك مختارا من الشيا وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة اي التعلق بهما وكون مباحثه منتسبة اليهما جارية على قواعدهما على ما هو معنى انتساب العقايد الى الدين وفي الجملة فحاصله المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المباحث حقة في نفس الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق والا لما صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان قانون الاسلام ما هو الحق من المسايل الكلام فان اريد الحقيقة والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتمييز الكلام عن غيره لانه ليس الا ما بينا اذ كل من المتكلم وغيره يدعي حقية مقاله ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده مع انه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز بهذا القيد الكلام عن الالهي لاشتراكهما في ذلك قال فان قيل اقول اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل ومن احوال ما لا وجود له اصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني والجواب انا لا نسلم كون هذه المباحث من مسايل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه على ما قررناه وبحث المعدوم والحال من لواحق مسلة الوجود تو شيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لما يقابله لابطال بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الحلول والصورة وامثال ذلك من المسايل قطعا لا انما تنول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولي والصورة ولو سلم انها من المسايل فانما يرد ما ذكر لو اريد بالموجود على الاطلاق ذهنيا او خارجيا واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا الى غير ذلك فمباحث النظر والدليل من احوال الموجود الحسي وان لم يعتبر البواقي من احوال الوجود والذهني وكثير من المتكلمين يقولون به على ما يصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل به فعليه العدول الى المعلوم قال وقيل اقول ذهب القاضي الارموي من المتاخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الاخرة كبحث المعاد وساير السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب الصحايف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه لما انه يبحث عن اوصاف ذاته ذات الله تعالى من حيث هي واوصاف ذاته من حيث الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الموجود فكان هو العلم الباحث عن احوال

الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام وينبغي ان يكون هذا معنى ما قال بعض العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات في المبدا والمعاد على قانون الاسلام والاظهر بان المراد بذات الله تعالى في التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية والبحث عنها من قبيل المسايل كالبحث عن نفس الصفات فالموضوع ليس الذات من حيث هي ولا يبحث عنها في العلم وهذا مشعر بان المحمول في قولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسايل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض بحث عن احوال الممكنات لا من حيث اسنادها الى الواجب قلنا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب ما له نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى ترسعه كبحث علة التعين والاثار والجواهر المجردة او على سبيل المبداية بان تتوقف عليه بعض المسايل فيذكر لتحقيق المقصود بانه لا يتوقف بيانه على ما ليس ببين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشي قابلا وفاعلا وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتاخرين من خلط كثير من مسايل الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مباد تفتقر الى البيان وتثبت بالبرهان لان مبادي العلم انما تتبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه ومتوقف بالاخرة عليه فمباديه لا تكون الا بينة بنفسها قلنا ما يتبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما اعلى ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الشفا وغيره ان مبادي العلم قد تكون بينة بنفسها فلا تبين في علم اصلا وقد تكون غير بينة فتبين في علم اعلى الجلالة محله عن ان تبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مولف من الهيولي والصورة فانه من مبادي الطبيعي ومن مسايل الفلسفة الاولى او في علم ادنى كدنو شانه عن ان يبين في ذلك العلم كامتناع الجز الذي لا يتجزى فانه من مسايل الطبيعي ومن مبادي الالهي لاثبات الهيولي والصورة فيجب ان يبين بمقدمات لا يتوقف صحتها عليها لئلا يلزم الدور وقد تبين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدا لجميع مسايله وان لا تبين بمسلة تتوقف عليه لئلا يدور وبهذا يكون مبدا باعتبار ومسيلة باعتبار كاكثر مسايل الهندسة وكون الامر للوجوب فانه مسيلة من الاصول ومبدا لمسلة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولا يخفى انه يجب في هذا القسم ان يكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونه من مسايلها فما نحن فيه اعني البحث عن احوال الممكنات لا على وجه الاستناد اذ لا يكون من هذا القبيل فيتعين البيان في علم ادنى او على ان يثبت هذا المبدا بدليل قطعي من غير مخالفة للقواعد الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالالهي الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق وههنا شي اخر وهو ان المفهوم من شرح الصحايف ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسايل بل ان يكون البحث عن احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة يحكم تفيضا بانها عن تاثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون لحاجتها الى

الله تعالى فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه قال واعترض اقول لما كان من المباحث الكلية ما لا يقدح في العقايد الدينية ولم تناسب غير الكلام من العلوم الاسلامية خلطها المتاخرون بمسايل الكلام افاضة للحقايق وافادة لما عسى يستعان به في التقصي والالزام في ان اصل الكلام لا يجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فاقتصر القوم في ابطال كون موضوع الكلام ذات الله وحده او مع ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشي على ما هو معنى الهلية المركبة ولا خفا في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شي له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب الكلام كونه مبدا الممكنات بالاختيار والايجاب بلا واسطة في الكل او بوسط في البعض بحث اخر والقول بان اثباته انما هو من مسايل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف ساير العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعها لامر مباين وكان هذا مراد من قال موضوع العلم انما لا يتبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود والا فهذه التفرقة مما لا يشهد به عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى فان قيل هذا لا يتم الا على راي من يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظاهر ولا على راي من يجعله زايدا مشتركا لان العرض الذاتي يكون مختصا قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره فاما ان يكون هناك قضية كسبية محمولها الموجود في الخارج بطريق الوجوب فيتم الجواب اولا فيسقط اصل الاعتراض الثاني انه لا علم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون لحوقه للشي بتوسط لحوقه لامر خارج غير مساو للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحنا للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شي من الممكنات مسلة في شي من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقرير انه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان وجوده عرض ذاتي يبين فيه وما لا يبين فيه ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومباد ومسايل على عمومه لان منها التصديق بانية الموضوع وهليته البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة المسايل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من اخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يوخذ موضوع الكلام الموجود او المعلوم والا فالالهي اعلى منه وشبه وان كان هو اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او مباديه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا وعلى وفق الشرع فان قيل هذا القول الكلام الى ان الوجود المخصوص بموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هليته المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى وح يتوجه الاشكال بان بيانه هناك لا يكون الا من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون الا ما هو مسلم الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عايدا الى الهلية المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود

جسم فتبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة فتبين وجود الكرة وعلى هذا القياس وربما يتنبه
الفطن من هذا الكلام لكنه قاصر في ماسبق قال الفصل الثاني في العلم اقول ذهب الامام الرازي
الى ان تصور العلم بديهي لوجهين الاول انه معلوم فيمتنع اكتسابه اما المعلومية فبحكم الوجدان واما
امتناع الاكتساب فلانه انما يكون بغيره معلوما مستور ورعم امتناع اكتساب الشي بنفسه او بغيره مجهولا
والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فيتعين طريق الضرورة وهو المطلوب الثاني ان علم
كل احد بوجوده بديهي اي حاصل من غير نظر وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتوكبه منه ومن
الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل اولى بالبداهة فمطلق العلم بديهي وهو المط واجيب عن
الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير
اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله
بنا على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم نقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف
على حصوله ايضا وعبارة المواقف ان الذي يحاول ان نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد
يسامح حيث حاول العلم بتصور الحقيقة والاحسن ما في شرح المختصر ان الذي يراد حصوله بالغير
انما هو تصور حقيقة العلم الا انه تسامح فيه ايضا حيث قال ان توقف تصور غير العلم انما هو على
حصول العلم بها اعني علما جزئيا متعلقا بذلك الغير اذ لا معنى لتوقف الشي على حصوله واما الثاني
فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور
العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها فان قيل لا معنى للعلم الا وصول
النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسية فحصوله في النفس علم به وتصور له فاذا
كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم
بديهيا وهو المط واذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول مطلق
العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول المعاني النفسية في النفس قد
يكون باعيانها وهو المراد بالوجود المتاصل وذلك اتصافها بها لا تصورها وقد يكون بصورها
وهو المراد بالوجود الغير المتاصل بمنزلة الظل للشجر وذلك تصورها لا اتصاف بها الا ترى ان الكافر
يتصف بالكفر بحصول الانكار في نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان بحصول مفهومه في نفسه
من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشي في النفس لا يكون تصورا لذلك العلم كما ان حصول مفهوم
العلم بالشي في النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه ثم يكون ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم
العلم بنا على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول
بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك الغير
وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم
وهو محال فاكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم لامكان المحال فيكون محالا والثاني بان
علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهي وعلمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا
كان العلم بمطلق العلم بديهيا ولما كان مظنة ان يقال العلم بانه عالم تصديق وبداهته لا تستلزم
بداهة تصوراته لانه لا تمنع ما لا يتوقف بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا
التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على نظر وكسب اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سوا جعل تصور
الطرفين شطرا له او شرطا وذلك لحصوله لمن لا يتاتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان
قلنا العلم بانه عالم بالشي تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته

معان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة
العلم بغير مسلم او في الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب قال ثم اكثر تعريفات
العلم مدخولة اقول كقولهم معرفة المعلوم على ما هو به ادراك المعلوم على ما هو به اثبات المعلوم على
ما هو به اعتقاد الشي على ما هو به ما يعلم به الشي ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه
الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام لصعوبة معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفى
ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في
اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات وانما يتبين معناه بتقسيم ومثال اما
التقسيم ان نميزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات ولا يخفى تميزه عن متعلقه الشك والظن بالجزم
وعن الجهل بالمطابقة فلا يبقى الا اعتقاد المقلد ويتميز عنه بان الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه
كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم
ولا يبقى عند انتفا المتعلق لانه كشف وانحلال للعقدة والاعتقاد عقدة على القلب ولهذا يزول
بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة
وكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصور
في المراة كذلك العقل بمنزلة مراة ينطبع فيها صور المعقولات اي حقايقها وماهياتها على ما هي عليها
والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور
يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظاهره انه يريد عسر تحديد
بالحد الحقيقي لا ما يفيد امتيازه وتفهيم حقيقته فان ذلك ليس ببعيد وانه لا يريد بالمثال جزئيا من
جزئياته كاعتقاد ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض وقال الامام الرازي تعريفات
العلم لا تخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشي اجلى منه والى هذا
ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم انما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشدة وضوحه لا
لخفايه قال ولا نزاع في اشتراكه اقول لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك
العقل فيفسر بحصول صورة الشي في العقل ويجي في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اورد عليه
وبعضهم نظر الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى
اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس الى المعنى شعور فاذا حصل وقوي النفس
على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه يقال لحفظ
ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر وانت خبير بان حصول الصورة في العقل ايضا صفة
العالم ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل
المركب والتقليد ويجي بيان ذلك ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو
الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان الاولى صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي صفة
ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل
اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد
لانه عقد في القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة الثانية صفة توجب تمييزا في المعاني لا يحتمل
النقيض اي صفة تستعقب بخلق الله تعالى لمن قامت به تمييزا في الامور العقلية كلية كانت او
جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك الحواس لان تمييزه في الاعيان ومن جعله
ادراكا بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج ساير الادراكات لاحتمالها النقيض في الظن والشك

والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يتشكك بتشكيك المشكك بل زوالها يتعلق بالنقيض
وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان
ناطق واما المطابق فداخل لانه لا نقيض له بناء على ان في اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولا
يخفى ما فيه ومنهم من قيد المعاني بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد
ما ذكر في المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بطرد التعريف اي جريانه في جميع افراد المعرف
على ما ذكره ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم والفعل المضارع على عكسه قالوا وهو اصطلاح
التمام ثم الظاهر من قولنا تمييزا لا يحتمل النقيض ان يراد نقيض التمييز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم
الى ان المراد انه صفة توجب التمييز ايجابا لا يحتمل النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق
التمييز على ما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا
ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس تمييزا لمعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه وبذلك يظهر
ذلك تقرير اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا
بل قد انقلب ذهبا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو راي المحققين او بان يسلب عن اجزاء
الحجر الوصف الذي به صارت حجرا ويخلق فيها الوصف الذي يصير به ذهبا على ما هو راي بعض المتكلمين
من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم
اياه لا حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم تصور النقيض او لانه لا معنى لاحتمال النقيض بدون
شائبة الحكم واما في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والعاديات
كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وانما احتمال النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم
منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كالحكم بسواد الجسم
المشاهد قطعا مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم
اياه حقيقة وحالا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما ومآلا كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد
الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وبهذا
يظهر الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل النقيض في الواقع
ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا يمنع الامكان العقلي كما في العاديات قال المبحث الثاني اقول قد اشتهر
تقسيم العلم الى التصور والتصديق واستبعده بعضهم لما بينهما من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور
بل ذكروا انه لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقق واما الكلام في التصور بحسب الاسم
فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج اي المشروط بعدم الحكم والى التصديق واجاب المحققون بان
اللزوم بحسب الوجود لا ينافي التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والحصر في التصور
المقيد بعدم الحكم وفي التصديق ليس بتام لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح في ان
التصور المعتبر في التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعني الذي لم يعتبر
فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم وصرح به الامام والكاتبي بان هذا هو المراد بالتصور الساذج
والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق او لا وهو التصور الساذج
ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح كلام الامام لا الادراك
المقيد بالحكم على ما سبق الى الفهم من عبارته حيث يقول انه الادراك المقارن للحكم او الادراك
الذي يلحقه الحكم كيف وانه يذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون التصور جزءا منه ثم انه كثيرا ما
يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة ماهية يسميه بالكلام النفسي

يسمي

ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز عن التصور
بحقيقته لا يتعلق الا بالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك لو شككت في
حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان
فقد علمت النسبة نوعا اخر من العلم هو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان النفس وقبولها
لوقوع النسبة او لا وقوعها ويعبر عنه في الفارسية بكرويدن على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال
في الشفا التصور في قولك البياض عرض هو ان يحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما يؤلف منه
كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها
مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وكان في هذا الكلام ارشادا الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق
واما الكذب فاحتمال عقلي وليس فيه انحصار التصديق في المطابقة كما يتوهم اذ لا يلزم من حصول الشيء
كالمطابقة مثلا في النفس تحققه في الواقع قال والضرورة قاضية اقول يعني ان كلا من التصور
والتصديق ينقسم الى النظري والضروري لانا نجد من انفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات
الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم
والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغني
في نفسه عن النظر ضروريا وان كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق
الضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وعبارة المواقف وهو ان البعض ضروري
بالوجدان والبعض نظري بالضرورة وربما يتوهم ان الثاني ليس بالوجدان لكن مراده ما ذكرناه وفسر
القاضي ابو بكر العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيده
بالمخلوق لان الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد تنفك عن
العلم الضروري بان يزول بعد الحصول لطريان شيء من اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لا يحصل
اصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس والتجربة
ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقتدر على الانفكاك والانفكاك
بما ذكرتم من الصور ليس بقدرة المخلوق وهذا ما قال في المواقف ان عبارته مشعرة بالقدرة
يعني يفهم من قولنا يجد فلان سبيلا الى كذا او لا يجد انه يقتدر عليه او لا يقتدر والحاصل ان اطلاق
الضروري على العلم ماخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش وقد
يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضروري
من اقسام العلم الحادث ومصرح به في عبارة القاضي ليخرج العلم بمثل تفاصيل الاعداد والاشكال مما
لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل يرد على طرد العبارة العلم الحاصل بالنظر
اذ لا قدرة حينئذ على تحصيله ولا على الانفكاك عنه اجيب بان المعتبر في الضروري نفي القدرة دائما
وفي النظري انما تنتفي القدرة بعد الحصول اذ قبله يقتدر على التحصيل بان يكتسب وعلى الانفكاك
بان لا يكتسب فان قيل سلمنا ان مراد القاضي نفي الاقتدار على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد
لان الانفكاك سواء كان مقدورا او غير مقدور ينافي اللزوم قلنا اراد باللزوم الثبوت وامتناع
الانفكاك بالقدرة على ان يكون احترازا عن تفسير الاوله وقد فسر النظري بما يتضمنه النظر الصحيح
يعني انه لا ينفك عنه بطريق جري العادة عند حصول الشرائط ولم يقل ما يوجبه لما سبق ان
حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل ما يحصل عقيب النظر الصحيح لان من
الضروريات ما هو كذلك كالعلم بما يحدث من الالم واللذة ولو قال ما يفيده النظر الصحيح واراد

اضداد العلم كالنوم

الاستيعاب العادي لكان اظهر والكسبي يقابل الضروري ويرادف النظري فمن يجعل طريق الاكتساب هو النظر لا غير واما من يجوز الكسب بمثل التصفية والالهام ولا يجعله مشتملا على النظر فالكسبي اعم من النظري ولا تلازم بينهما عادة على ما في المواقف الا ان حصل الكسب بمثل التصفية والالهام من خوارق العادات وقد يقال الكسبي لما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل والحس والضروري لما يقابله ويخص الكسبي النظري باسم الاستدلالي قال واختيار الامام رحمه الله اول اختيار الامام الرازي ان كل ما يحصل من التصورات فهو ضروري لان الاكتساب ممتنع من جهة المكتسب اعني المطلوب والكاسب اعني طريق اكتسابه اما الاول فلان المطلوب اما ان يكون معلوما فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض بوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه فيتوجه اليه مجهولا من وجه فيطلب وثانيهما النقض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه واجاب عن الاول بانه اما ان يطلب من وجهه المعلوم وهو محال لامتناع تحصيله او وجهه المجهول وهو ممتنع لامتناع التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق به التصديق كالقضية او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا خلاف التصور فانه ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب بانا نختار انه معلوم من وجه ولا نم امتناع التوجه الى وجهه المجهول وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتبارا انه بحيث يخرجه عن كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا ان لنا شيئا به الحيوة والادراكات فنطلبه بحقيقته او بعوارضه المميزة له عن جميع ما عداه على ما هو المستفاد من الحد او الرسم فالمجهول المطلوب لا ينحصر في الحقيقة ولا في العارض وما ذكر في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الاهم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا التعريف ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجهولا بحقيقته وما ذكر في تلخيص المحصل من ان كلا من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لامر ثالث هو المطلوب الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم اجمالا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه والاخر ليس بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء ظن ان هناك علما اجماليا والا فقد ذكر هو في نقد بل الافكار ان المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا عنها او ما يتركب فيه المركب من الداخل والخارج وقد افرده بالذكر واراد بالداخل والخارج المحض من ذلك ثم البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيئا من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء باسرها معلومة او بقيت اي حين النظر لم يكن المعرف معرفا اي سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فالجزء المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا عن الاخر ولو فرض تداخلها نقل الكلام الى تعريفه للجزء المركب منه ومن غيره فيعود المحذور او التعريف بالخارج وهو ايضا باطل لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه بها بمعنى ثبوته لها ونفيه عن جميع ما عداها وهذا التصديق يتوقف على تصور الماهية وهو دور وتصور ما عداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف هنا تسامح حيث قال والبعض ان عرف الماهية عرف نفسه وقد ابطل والخارج سيبطل

هو التعريف بالخارج لا الخارج وكانه مبني على حذف المبادي وعرف بالخارج او مبني على معنى وعرف الامر الذي شانه ان يكون خارجا من سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج والمرام تحقق لزوم المحالين على ما هو تقرير المحصل بناء على ان معرف الماهية معرف لكل جزء منها والظهور المنع عليه اقتصر على احدهما كالظهور تقرير المطالب العالية ثم لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج تصدوا الى التفصي عن الاشكالات الثلاث اما عن الاول فبان جميع الاجزاء وان كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف بها لو لم يكن تغايرهما بالاعتبار وحقيقته ان الاجزاء قد يتعلق بها تصورات متعددة بان تلاحظ واحدا واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اي حدا وقد يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبا اي محدودا وهذا معنى قولهم في المحدود اجمال وفي الحد تفصيل ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير اثر للنظر والاكتساب وان لم تكن حاصلة لم يصلح معرفا بل يكون مطلوبا وينقل الكلام الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء وبالخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا يجوز ان يكون الاجزاء معلومة منتشرة في سائر المعلومات فيفتقر الى النظر لاستحضارها مجموعة مترتبة بحيث تفضي الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وما حاصله عائد الى تحصيل الجزء الصوري للحد وعلى هذا نقضي وقال في المواقف قد جاء في قولهم مجموع التصورات يحصل تصور المجموع والحق ان الاجزاء اذا استحضرت مرتبة حتى حصلت هي الماهية الان به حصول مجموع يوجب حصول شيء اخر هو الماهية وهنا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي لا امرا يترتب عليه المركب وظاهره غير قادح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر اخر هو تصور المجموع اعني تصور الماهية فان اراد نفي ذلك فباطل لا يشهد له ضرورة ولا برهان بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالقياس على الوجود الخارجي لانه لا يجري في تصرفات العقل فله ان يلاحظ الموجود الواحد جملة وتارة شيئا فشيئا ولم يرد في حل الاشكال على ان قال الحد مجموع الامور التي كل واحد منها مقدم ولا يجري نفيا لان المحدود ايضا كذلك فلا بد في بيان المغايرة والسببية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجمالا محدود وهو معنى كلامهم واما عن الثاني فبانا لا نم ان معرف الماهية يجب ان يعرف شيئا من اجزائها لجواز ان يكون الاجزاء معلومة ويفتقر الى حضورها مجموعة مرتبة ممتازة عما عداها ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لا بد من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاغيار ولجواز ان تبقى الاجزاء مجهولة ويفيد المعرف تصور الماهية بوجه ممتاز عما عداها من غير احاطة بحقيقة شيء من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف بالذات ويعود التغاير الى التفصيل والاجمال كما في تعريف الماهية باجزائها او غيره ويقع التعريف بالخارج على ما يجيء ومما ذكرنا يندفع ما يقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها فكيف لا يكون العلم بها علما بها وان معرف الشيء سبب لمعرفته اي حصوله والا فكيف لا تحصل شيئا من اجزائه وان علة حصول الشيء لو لم تكن علة لشيء من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فجاز حصول الكل بدونه فلم يكن علة وليعتبر بالعلة الخارجية فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول شيء من اجزائه واما عن الثالث فبانا لا نسلم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن من تصور الملزوم الى تصور لازمه

الذهني وان لم يتقدم العدم بالملزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور الشي بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا كما
في اختصاص الجسم بهذا الحيز وان كان مسبوقا على امتناع كونه في حيزين واشتراك الحيز بين جسمين والى
هذا التسليم نظر من قال الوصف الصالح لتعريف الشي يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافراده
بين الانتفاء عن جميع ما عداه وينبغي ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق لا بد ان يكون
ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزا الماهية نفسها
بل جزم بانه باطل تمسكا بان الاشيا التي كل واحد منها متقدم على الشي يمتنع ان يكون نفس المتاخر ثم
قال لا يجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هي المتاخرة فيحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس والفصل
بالتركيب التقييدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي اجزاؤه وربما يحصل العلم به ورد
المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزا الشي ان لم تكن نفسه فاما ان
تكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او داخلة فيه فيتركب الشي منها ومن غيرها فلا يكون هي
جميع الاجزا بل بعضها وايضا لو كان الشي غير جميع الاجزا فتمام حقيقته اما ذلك الغير وحده فلا يكون
المفروض اجزا او مع الاجزا فلا يكون جميعا واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جز على الشي لا
يستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه نفس المتاخر ولو كان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه
ضرورة تقدم كل جز عليه والذي يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزا الشي جميع الامور الداخلة فيه من
غير اعتبار التاليف والاجتماع وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكشي ان مجرد جميع
اجزا الشي ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هي هي ولكن لا
يخفى ان هذا راجع الى ما ذكره البعض من ان الحد التام تعريف بجميع الاجزا المادية اذ بحصولها
يحصل في الذهن صورة مطابقة لما في الاعيان وقد زده هذا المحقق بانه كما يعتبر في الحد التام الاجزا
المادية اعني الجنس والفصل يعتبر الجز الصوري اعني الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل
لا على الترتيب لا يكون حدا تاما ثم اصر على ان جميع الاجزا المادية والصورية ليست نفس المركب
لانها علل وهو معلول لها ومن المعلوم بالبديهة ان محصل الاثنين بتحصيل واحد وبتحصيل
واحد اخر وبضم احدهما الى الاخر لا يكون محصلا للاثنين بنفسه بل يكون محصلا له بجميع اجزائه
المادية والصورية قال المبحث الثالث اقول لما كان العلوم النظرية ينتهي الى الضروريات جعلوا
اثباتها والرد على منكريها من مبادي الكلام ليعلم ان ما يجعل منتهى مقدمات القياس ويدعى كونه
ضروريا هل هو منها ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات
والمشاهدات وحصروا التصديقات الضرورية في ست البديهيات والمشاهدات والفطريات
والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط
الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل اولا فان كان كافيا فهي البديهيات
وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم او الى القضية او اليهما جميعا
فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني لا يخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي
الفطريات او غير لازم وح ان كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات والا فليست من الضروريات
اي النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات اما البديهيات
وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين
والجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في
قولنا الاشيا المساوية لشي واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله او لتدنس

الفطرة

الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او بان الله تعالى لا يخلق على ما هو المذهب واما المشاهدات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او
الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالالات البدنية
كشعورنا بذواتنا واحوالنا وجميع احكام الحس جزئية لانها لا تفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم
بان كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله واما الفطريات
فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يعزب عنه عند تصور الطرفين وهو المعني بامر لازم منضم الى
القضية ولهذا يسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما
المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها
وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب
علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفرا واما المتواترات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة تمنع تواطئهم
على الكذب فينضم الى العقل سماع الاخبار والى القضية قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما
اخبر به هذا الجمع واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه
الشك ويحصل اليقين لمشاهدة القراين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من
اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يحدس دايما حاضره القريب
الى الشمس وينتقل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك
فهي كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في المجربات معلوم السببية
غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون
الفكر والا لكان من العلوم الكسبية وستعرف معنى الحدس في بحث النفس قال وقد حصر في
البديهيات والمشاهدات اقول ذكر في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات وانها قليلة
النفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف الا انه
ذكر في موضع اخر ان الضروريات هي الست المذكورة والوهميات في المحسوسات كالحكم بان كل
جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى
ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورها والحسيات تشمل
المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات
وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما
فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها
ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل
جعل كثير من العلما الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من القايلين بان هذه الاربعة
ليست من الضروريات على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة لعدم افتقارها
الى الاكتساب الفكري وهذا يشعر كلام الامام حجة الاسلام رحمه الله حيث قال العلم الحاصل
بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة
حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم
فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احداهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم في الكذب
جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا

الي الشعور بتوسطها وافضائها اليه وبهذا يظهر ان النزاع لفظي مبني على تفسير البصر وبري ان
الذي لايفتقر الي واسطة اصلا او الذي نجد انفسنا مضطرين اليه فان قيل المتواترات
من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار حارة قلنا الكلام في
العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو معقول ينضم اليه تكرر السماع حتي لو كان
المسموع المتواتر خبرا عن نسبة خبر الي صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابا وفاقا [illegible]
تواتر الاخبار بان النبي صلي الله عليه وسلم قال البينة على المدعي واليمين على من انكر فان العلم بان
صوت المخبرين ضروري ماخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول كلام النبي صلي الله عليه وسلم
هو المستفاد من القضية التي هي من قبيل المتواترات المتنازع في انه ضروري او غير ضروري
والعلم بان البينة تجب علي المدعي مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي صلي الله
عليه وسلم وكلما هو خبر النبي صلي الله عليه وسلم فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات
وما يقال من ان هذا الحديث متواتر فمعناه ان الخبر بكونه كلام النبي صلي الله عليه وسلم متواتر
سواء كان في نفسه خبرا او انشاء قال واما المنكرون اقول قد ثبت اتفاق اهل الحق على ان الحسيات
والبديهيات مبادي اول لما تقوم حجة على الغير وانكر ذلك جماعة فمنهم من قدح في الحسيات وحصر
المبادي الاول في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه
اطنب الامام فيها بتكثير الامثلة ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات الي اكابر
الفلاسفة ورده بان اكثر علومهم اليقينية مبنية عليها والمبادي الاول الضرورية مستندة اليها
على ما صرحوا بان مبادي المجربات والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات
تكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول
بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم العقل بالاحكام الماخوذة من الحس قد يتوقف على
شرائط ربما لا يعلم ما هي ومتي حصلت وكيف حصلت فلذلك جعلوا البيان مواضع الغلط في المحسوسات
وان اي احكامها تكون يقينية وايها يكون غير يقينية صناعة المناظر والمرايا كما جعلوا البيان ذلك
في المعقولات سوفسطيقا وما ذكر في تلخيص المحصل من انه لا حكم للحس لانه ليس من شانه التاليف
الحكمي بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل ليس رد الكلام الامام بالمناقشة في ان الحاكم هو الحس او العقل
بواسطته بل لما رتب عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف
بكونه يقينيا او غير يقيني وانما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل وح يصير المعني ان احكام
العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد يقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لان
المعقولات الصرفة ايضا يقع فيها الغلط ولا يصح نسبته الي الحكماء لتصريحهم بخلاف ذلك نعم لما
ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا فلا بد من حاكم اخر فوقه ليميز
صوابه عن خطايه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول رده بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل
العقل واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فيها اورده الامام من الصور فقد اعترف بانه تنبيه
لمن يثق او يعترف بالوقوف على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن مضايق مواضع الغلط
ثم احالة تصويب الصواب وتخطية الخطا الي صريح العقل من غير افتقار الي دليل في الوثوق [illegible]
بالمحسوسات فلا جواب عن شيء من الشكوك ولا تامل في الاسباب [illegible]
وحاصل الشكوك [illegible] على حكم الحس اما في الكليات فلانه لا يعطيها [illegible] هي تقتصر على
الافراد المحققة واما في الجزئيات فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم في المحسوس على

خلاف ما هو عليه بان يرى الصغير كبيرا او بالعكس والساكن متحركا او بالعكس الي غير ذلك كما يرى العنبة في الما
كالاجاص [illegible] والجرم من بعيد كالكوكب والورق في الماء قريب والالوان المختلفة في الخطوط الممتدة من مركز
الرحي الي محيطها عند ادارتها لونا واحدا ممتزجا من الكل ويرى من في السفينة السفينة ساكنة
وهي متحركة والشط متحركا الي غير ذلك والجواب ان غلطه في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق
في كثير من الصور كما في الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة اذ العقل قاطع بانه لا غلط هناك من غير
افتقار الي نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا نعلم علي التفصيل وهذا ما قال في المواقف ان مقتضي
ما ذكر من الشبه ان لا يجزم العقل باحكام المحسوسات بمجرد الحس لا ان لا يوثق بجزمه بما جزم به
وكونه محتملا اي ولان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا اي بصدد الاحتمال
بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقوله وكونه محتملا مرفوع معطوف على ان لا يوثق لا
مجرور معطوف علي جزمه على ما يتوهم اذ ليس له كبير معني قال ومنهم من قدح في البديهيات
قالوا انها فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها
من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لا يحتاج
نظرا الي ذاته ووجه القدح ان اجلي التصديقات البديهية واعلاها قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان بمعني ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا غير موثوق به اما كونه اجلي فجلي واما
كونه اعلي اي اسبق فلتوقف الكل عليه واستنادها اليه مثلا يلاحظ في قولنا الكل اعظم من الجزء
انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كائنا وليس بكائن وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين
انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون احد المثلين كائنا وليس بكائن وعلي هذا القياس واما
عدم الوثوق فلان العلم بحقية هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني
الكون واللاكون وعلي تحقيق معني كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلي دفع الشبهات التي تورد
علي الامرين وهذه الامور الثلاثة انما تتبين بانظار دقيقة فان تمت الانظار وحصلت المطالب
فتوقف لا محالة علي حقية هذه القضية لكونها اولي الاوايل لزم الدور وكون الشيء نظريا على
تقدير كونه ضروريا وهو محال وان بقي شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية وهو المراد
والجواب ان بديهة العقل جازمة بها وبحقيتها من غير نظر واستدلال في تحقيق التصور ولا في دفع
الشبه وما يورد من الشكوك لا يورث قدحا في ذلك الجزم ولا يمكن دفعه بالنسبة الي من لا
يعترف بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهنا على ان يعترف او يحصل له استعداد
النظر واستحقاق المباحثة لمن الشبه ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وتميزها
وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن وثبوت العدم المطلق يناقض ثم لا بد من امكان سلب العدم
المطلق ليتحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا
وقسيما له لكونه رفعا له وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون المعني الثابت من حيث الذات
والمفهوم وثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا
وقسيما له من حيث المفهوم وسيجي لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في هذه
القضية محمولا بمعني ان الجسم اما كائن او ليس بكائن فاما ان يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم
كون الحمل الايجابي لغوا لا يفيد قطعا وكون الحمل السلبي متناقضا لان اطلاق السلب يناقض دوام
الايجاب واما ان يكون غيرها فيلزم في الايجاب قيام الوجود بما ليس بموجود ان اخذ الموضوع
خاليا عن الوجود وتسلسل الوجودات ان اخذ موجودا وسيجي بيانه وجوابه في بحث الوجود

وايضا يلزم كون الشي غيره وفيه اتحاد الاثنين ويلزم في الـ ا يتعقل النفي المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها والجواب انه لا امتناع في كون الشيئين متغايرين باعتبار متحدين باعتبار على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم واتحادا بحسب الهوية والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بعينه ما يقال له الموجود وكذا الامتناع في كون النفي المطلق ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في قيام الوجود بما لم يكن موجودا على ما سيجي ان شا الله تعالى هذا كله اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطة بان يقال الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم في الجز الايجابي اتحاد الاثنين وقد سبق جوابه وايضا لما كان المحمول هنا وصفا كان للموضوع موصوفية به وهي وجودية لان نقيضها اللاموصوفية وهي عدمية ويتصف بها الجسم ضرورة فيتسلسل الموصوفيات ولا ندفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية نسبة فتقوم بالمنتسبين لا بالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا واذا بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق دايما هو الجز السلبي وانتم لا تقولون بذلك بل تجوزون صدق الايجاب في الجملة والجواب ما سيجي من ان صورة السلب كاللاموصوفية لا يلزم ان تكون عدمية ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول النسب والاضافات في العقل فقط لا ينافي انتسابها الى الامور الخارجية لان معنا ان تلك الامور بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسب والاضافات ومنها انا لا نم عدم الواسطة بين الموجود والمعدوم وسيجي جوابه على انها لا تعقل بين الكون واللاكون واما ما ذكر في المواقف من ان القايلين بها بالغوا في الكثرة حتى ابقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يقوم حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس في المعقول يكون شبهة لا اقل ومنهم من قدح فيهما اي الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قال في تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم علم ومذهب ويتشعبون الى ثلاث طوايف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شي حق والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفسطا ومعناه علم الغالط والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا الغلط وليس ولا يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه ثم لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاادرية فانهم اصروا على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما مر من شبه الفريقين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات امر او نفيه ولذا كانوا اسوا طريقة من العنادية والعندية والمحققون على انه لا سبيل الى البحث والمناظرة معهم لانها لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروري ايضا حتى الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال باثباتها التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب اذ لا تصور عندنا كون الضروري مجهولا يستفاد بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات فيبطل مذهبهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لشرهم واطفا لنار شغبهم قال الفصل الثالث في النظر اورد فيه ستة مباحث

اولها في بيان حقيقته لا خفا في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدا اتفق بل لا بد من مباد مناسبة له والمبادي لا يتوصل اليه كيف اتفقت بل لا بد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه في الصور المخزونة عندها منتقلة من صورة الى صورة الى ان تظفر بمباديه من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى فتستحضرها متعينة متميزة ثم تتحرك بها الترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز به عما عداه او الى التصديق به يقينا او غير يقيني ففيهما حركتان يحصل باولاهما المادة وبالثانية الصورة والمبادي من حيث الرجوع عنها مبدا الثانية ومن حيث التصرف فيها بالترتيب المخصوص ما فيه الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة في الكيف لتوارد الصور والكيفيات على النفس ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويحذف البعض وترتيبات لما حوذ يقصد حصول ما و كثيرا ما يقتصر في تفسير النظر على بعض اجزائه او لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه واسطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادي المطلوب او حركته عن المبادي الى المطالب او ترتيب المعلومات للتادي الى مجهول ويراد بالعلم المحصور عند العقل فيعم الظن والجهل المركب ايضا و يدخل التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك وفيه شايبة التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة او يخص التفسير بالنظر المشتمل على التاليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد ولا يصح وجه وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزر خدج والامام ذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات وكثيرا ما يجعل عبارة عن نفس العلوم المرتبة ومن قال ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات وح لا يرد ما ذكر في المواقف من ان هذا ليس تفسيرا للنظر الصحيح والا لزم ان يقيد الظن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يقال بحال للتادي بحيث يؤدي ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل لمطلق النظر ومقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا فلا يتناوله التفسير فلا يكون جامعا وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل واحدا كان او اكثر تصورا كان او تصديقا علما وظنا او جهلا مركبا فلا يفتقر الى شي من التكلفات السابقة وفي كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شي بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك شي ببصره يقطع نظره عن ساير الاشيا ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان تقع في مقابلة ذلك الشي فيبصره كذلك من يريد ادراك شي ببصيرته يقطع نظره عن ساير الاشيا ويحرك حدقة عقله من شي الى شي الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب فمن ههنا يقال النظر تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى اخلاوه عن الصوارف والشواغل العايقة عن اشراق النور الالهي الموجب لفيضان المطلوب او تحديق العقل نحو المعقولات طلبا لما بعده ولفيضان المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن ساير حركات النفس بالغاية في غاية الظهور حتى ان شيئا مما سبق لا يخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني عن التخيل على ما قال في شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي التها مقدم البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في

المحسوسات فقد سمي تخييلا فما وقع في المواقف ان المراد به الحركات التخييلية ليس كما ينبغي والصواب
ما ذكره في شرح الاصول انه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وكانه احترز بالقصد عن
الحدس وعن ساير حركاتها لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال امام الحرمين ان
الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كاكثر حديث النفس فسقط اعتراض الامدي
بان لفظ الفكر زايد لان باقي الحد مغن عنه واعتذاره بانه لم يجعله جزءا من الحد بل كانه قال النظر
هو الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا من جهة ان الفكر في الاصطلاح المشهور
كالمرادف للنظر لا اعم منه ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم او ظن لكنه بعيد من جهة ان العبارة
لا تدل عليه اصلا ولم يعهد في العرف بل هو ان يقال الانسان البشر الذي هو حيوان ناطق مثلا
على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف واما اعتراضه
بان الظن قد لا يكون مطابقا وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا فما فيه نوع بان المطلوب هو الظن من حيث
انه ظن وهو لا يستلزم طلب الاخص اعني غير المطابق ليلزم طلب الجهل وفي عبارة القاضي ابي
بكر علم او غلبة ظن واعترض بانه لا يتناول ما يطلب به اصل الظن واجاب الامدي بان كلا من
طلب العلم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة للنظر ولا خلل في الاقتصار على بعض الخواص ورده
في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة وظاهر ان شيئا من الثلاثة ليست كذلك
ولهذا لم يجز الاقتصار على قولنا يطلب به علم لخروج ما يطلب به ظن بل وجب في تعريف الشيء
بالخواص التي لا يشمل كل منها الا بعض افراده ان يذكر الجميع بطريق التقسيم تحصيلا لخاصة
شاملة لكل فرد وهي كونه على احد الاوصاف ونفع كلمة او لبيان اقسام المحدود لا للابهام والترديد
ليناني التحديد فاجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ في حقيقته
اذ هو الاعتقاد الراجح وهذا ايضا غير واضح لان اعتبار رجحان الحكم في حقيقته لا يصلح معنى او باعثا
على التعبير عنه برجحان الظن اللهم الا ان يريد ان اضافة الغلبة اليه للاختصاص اي الرجحان
المعتبر في الظن وليست اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كونه غالبا راجحا وقد يقال ان كلا
من الثلاث خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية
وذلك بان يكون حركة في المعقولات ليحصل مبادي مطلوب فالفكر الذي يطلب به العلم هو
الذي يطلب به الظن او غلبته فلا يمتنع الاقتصار قال المبحث الثاني اقول النظر سوا
جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة
تسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا وتكون العلوم اي الامور الحاضرة
مادة لذلك الموصل والهيئة الحاصلة صورة له وقد يضافان الى النظر لهذه الملابسة او لاطلاقه
للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف ان لكل ترتيب
مادة وصورة ثم الشايع في عبارة البعض ان الصورة هي ذلك الترتيب الا ان المحققين على
ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما او جعلها بهذه الحيثية
والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لها انها واحد واتفقوا على انه ان صح
المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدي الى المطلوب والا ففاسد لا يؤدي اليه وصحة المادة في المعرف
ان يكون المذكور في معرض الجنس جنسا للماهية وفي معرض الفصل فصلا لها وفي معرض الخاصة
خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور في الحد التام الجنس والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرايط
وفي الدليل ان يكون المقدمات مناسبة للمدلول صادقة قطعا او ظنا او فرضا بحسب المطالب على

ما ينبغي في الصناعات الخمس وصحة الصورة في المعرف ان يقدم الاعم فيقيد بالفصل او الخاصة
بحيث يحصل صورة وحدانية مساوية او مميزة لصورة المطلوب وفي الدليل ان يكون على الشرايط
المعتبرة في الانتاج على ما فصل في ابواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان في
تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوزا فلا يبعد تقسيمه الى الجلي والخفي
بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد تكون
نظرية تنتهي الى الضروري بوسايط اقل او اكثر وكذا الصور القياسية للاشكال وعبارة المواقف
وربما يتوهم اختصاص التجوز بانقسام النظر الى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرف وانما
انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة وعلى تفسيره بالترتيب قوله
والصحيح المقرون بشرايطه لا نزاع في ان النظر يفيد الظن وانما النزاع في افادته اليقين فانكره
السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة في الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا
يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق وعدا
اقرب بان يكون محل النزاع اذ لا يتصور تردد في ان الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة
وبالجملة لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او في الالهيات
موجود في الجملة ولما قصد الامدي اثبات قاعدة تنطبق على الانظار الجزئية الصحيحة الصادرة
عنا في اكتساب العلوم افتقر الى اثبات الموجبة الكلية فقيد النظر بكونه في القطعيات لان النظر
في الظني لا يفيد العلم وفاقا وبان لا يعقبه شيء من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت
فانه لا علم بل لا ظن ايضا وجعل كلا من الامور المذكورة ضدا للادراك على ما هو راي المتكلمين وان
لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وتركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر في الظني
لطلب العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وليتناول النظر المطلوب به
التصور هذا وظاهر كلام المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص التصديق فان
ان ما ذكرنا في قولهم العلم هو صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن
انه يعم التصور والتصديق تكلف منا قوله يعني حصوله عقيبه اقول يشير الى كيفية افادة النظر
للعلم فعندنا هي بخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اي تكرر ذلك دائما
من غير وجوب بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق خرق العادة وذلك لما سبق من استناد جميع الممكنات
الى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء وايراد المختار لا يكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان
منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار
المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدورا وعند المعتزلة
بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر على اي
تفسير فسر فعل للناظر موجب فعلا اخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس
التاثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر ايضا على اكثر التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا
ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان له على واحد واحتج بعض اصحابنا
بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا وكذا النظر ابتداء
لاشتراكهما في النظرية واعترض بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعي وان ادي
بصورة قياس منطقي بان يقال لو كان النظر مولدا لكان التذكر مولدا لعموم العرف واللازم باطل
وفاقا ولا الاولم لانهم انما قالوا بالحكم اعني عدم التوليد في الاصل اعني التذكر لعلة لا توجد في الفرع

اعني ابتداء النظر وهي كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا
فيتعين الحاصل ان هنا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن
تعليل عند كل واحد منهما بعلة اخرى من منع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذا انتفا النظر لا يترك
ذكره في عدم المقدور به ومن منع وجود الحكم في الاصل اي لا نسلم ان التذكر لا يولد العلم عند
كونه مقدورا للعبد وانما ذلك عنده كونه سانحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله تعالى
ولو قلنا بتولد العلم عنه لكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول ما يشعر
بان علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر واحد لانه قال في التذكر عبارة
عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والاخر العلم بانه كان قد اتى بتلك العلوم على
ليس لاحد العلمين اولى بالتولد من الاخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال ويجوز
ان يكون العلة هي لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى
هذا لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام
الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل
الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند انتها الهاية وزعموا
انه اللوح والكتاب المبين في لسان الشرع عبارات عنه وههنا مذهب رابع اختاره الامام الرازي
عند حجة الاسلام الغزالي انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب
الذي لا بد منه لكن لا بطريق التوليد على ما هو راي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي ابي بكر وامام
الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا وصرح بذكر الوجوب
لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي
بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازي على الوجوب بان من
علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن مع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن
والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التولد بان العلم نفسه
ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه كلام المواقف بانه لما كان فعل
القادر المختار امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير وجوب عليه او عنه
لا يقال المراد الوجوب بالاختيار على ما سيجي لانا نقول فح يجوز ان لا يقع بان لا يتعلق به القدرة
والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع
انفكاكه عن اثر اخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه لا
بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر بوجود العرض وتحقيقه ان
جواز الترك من ان يكون بوسط اولا بوسط وان جواز الترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا بانتفاء
مانع هو ايضا مقدور وهذا كالمتولدات عند من يقول بها من المعتزلة بكونها بقدرة العبد واما
المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يمكن من تركه اصلا ولو صح هذا لارتفع علاقة اللزوم
بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر
الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور
الابن وعادي عند الاولين حتى يمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق للنار والى المذاهب
الثلاثة لاصحابنا اشار في المتن بقوله عادة مع الكسب او بدونه او لزوما عقليا قال فان قيل تقرير
السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان

ضروريا

ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح من
غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع
الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه
على دليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة
وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى قوله اثبات النظر بالنظر متناقض فان قيل معنى اثبات القضية
النظرية ان العلم بها يستفاد من النظر بان تعلم المقدمات مترتبة فتعلم النتيجة وهذا انما يتوقف
على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق
وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم وهذا كان تصور الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة
بمعنى انها تتصور فتتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم قلنا مبنى الكلام على ان اللازم في القياس
هو صدق النتيجة واللزوم وصدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيقتها
فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او اكتسابا على ما
تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم وهذا بخلاف التعريف
بالخاصة فان اللزوم متحقق بين التصورين حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق
بالنتيجة كذلك سقط السؤال وتقرير الجواب انا نختار انه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف
والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف وضرورية
تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك ولكثرة
التفات النفس اليها او نختار انه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء او انتهاء
من غير لزوم دور وتناقض بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب
المخصوص او العلوم نظر اذ لا معنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث
فينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام وان شئنا اثبات القاعدة الكلية على ما ادعاه الاكثر
قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص
مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ما قال
امام الحرمين انه لا يعدو في اثبات جميع انواع النظر بنوع منها يتعسر وغيره الا انه لما اعترف باثبات
الشي بنفسه اعترض الامام الرازي بان فيه تناقضا وتقدما للشي على نفسه وجوابه بان نفس الشي
بحسب الذات قد يغاير بحسب الاعتبار فيجا لغير في الاحكام كهذا النظر الذي اثبتنا به كونه كل
نظر مفيدا للعلم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد النظر
مطلوب ومتاخر ومجهول وتفصيله ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة
المهملة او الموجبة الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر
مقرون بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التي موضوعها
ذات النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث
من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشي الواحد بالذات والاعتبار
متقدما على نفسه ومعلوما حين هو ليس بمعلوم ليلزم الدور والتناقض واصل الباب ان الحكم
بالشي على الشي قد يختلف لوازمه من الاستغنا عن الدليل والافتقار اليه او الى التنبيه او الى
الاحساس او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا قلنا الحكم على العالم بالحدوث
فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث او مفيدا

بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة الحادث فهو حادث او معتقدا كسبيا كقولنا كل متغير
فهو حادث وبهذا انحل ما يورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية
التي من جملة افرادها موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان تعلم
وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم لحدوث العالم من جهة كون الحكم عليه من افراد الاوسط المتغير
لا تناقض مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العالم ان قيل حصول العلم ولان كون النظر مفيدا للعلم
ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختيار الضروري مطلقا على ما ذهب
اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اصطلحوا ان
الموضوع هو النظر فيقال النظر او كل نظر على شرايطه يفيد العلم وما ذكر من التفصيل قطعا انما
هو في الخصوصيات مثلا قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او لا شي من القديم بمتغير
فان العلم بافادة الاول ضروري والثاني نظري على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد
ترتيب المقدمتين ووضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين واما بعد حصول جميع الشرايط
فالحكم بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين
من ان جملة الشرايط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب وكيفية اندراجه فيهما بالقوة حتى
قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما يذهل
عن النتيجة مع حصول المقدمتين كما اذا راى بغلة منتفخة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة
انها بغلة وكل بغلة عاقر ولا خفاء في ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج تساوي
الاشكال في الجلاء ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب
العقل وان لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه وتحقيقه في شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام
القوم هو ان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضروري وحديث البغلة تنبيه عليه ومنع
الامام على ما قال ان ذلك انما يكون عند حضور احدى المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا
نسلم امكان الشك في النتيجة مكابرة واستدلاله على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما
مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى مشروطة في الانتاج فينتقل الكلام الى كيفية انتظامها
مع الاولين ويفضي الى اعتبار ما لا نهاية لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة
المقدمتين الى النتيجة لا قضية هي جزء القياس ليكون مقدمة على انه لو سمي مقدمة او جعل عبارة
عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التي حكم على جميعها بالاكبر فليس بلازم ان يكون
لها مع المقدمتين هيئة واندراج يشترط العلم بها ليحصل مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل لا نزاع في انه
لا يكفي حضور المقدمتين كيف اتفق بل لا بد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هي الجزء الصوري
بحيث يكون على ضرب من الضروب المنتجة وانه لا بد مع ذلك في غير الشكل الاول من بيان
اللزوم بالخلف او العكس او نحوهما حتى لو استحضرت المقدمتان في حديث البغلة على هيئة الشكل
الرابع لم يمتنع الشك ما لم يعكس الترتيب مثلا فما المتنازع فيه في هذا المقام قلنا هو ان حصول العلم
بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة يعني حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروط
بالاخطار لتلك الهيئة فيما بين المقدمتين ولنسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكون
ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات وفي البواقي بالاكتساب ويرجع الكل الى بيان اثبات او نفي
هو الوسط ملزوم الاثبات او نفي المطلوب على نحو حقيقة الشكل الاول ويكون طرق البيان
لتحصيل هذا الشرط ومن ههنا استدل بعض المتاخرين على هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال

في الانتاج وضوحا وخفاء الا انه لم يجزم بذلك لان كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعي
لجواز ان يكون هي بعينها شرايط العلم بلزوم النتايج التي هي لوازم الاشكال مع لزوم بعضها بلا واسطة
وبعضها بوسط خفي او اخفى وقد تقرر الاستدلال بان المقدمتين اليقينيتين قد يحصل منهما شكلان بين
الانتاج كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير ولو لم
يكن للهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة ويجاب بان اللازم متعدد وهو العالم
حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم ولو اتحد اللازم
واحدا هو قولنا العالم حادث فاستنتاجه من شكل اخر لا يتصور الا بتغيير احدى المقدمتين او كلتيهما
كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او وكل حادث متغير من الرابع اذا صدق
العكس كليا وح يتعدد المادة ولا يمتنع ان يكون اللزوم للبعض اوضح وانت بعد تحرير محل النزاع خبير
بحال هذا التقرير لا يقال الاستدلال بتفاوت الاشكال يفيد القطع بهذا الاشتراط لان الثابت من الضروري
بالشرايط ملزوم النتيجة قطعا واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطا
متفاوت الحصول بان يحصل في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي او اخفى لزم استواء جميع
الضروب المنتجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع لشرايط
اللزوم لانا نقول فرق بين لزوم الشي والعلم بلزومه فالضروب والاشكال مثلا وان تساوت في لزوم النتايج
اياها بمعنى تحققها في نفس الامر على تقدير تحققها وانما التفاوت في العلم بذلك وشروطه متفاوتة الحصول
كالالتفات او الاكتساب لخفي او اخفى وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها قال احتج
المخالف بوجوه واما ما يورد الشبهة السابقة في ضمن الوجوه لانها تنفي ان يكون التصديق الحاصل
عقيب النظر علما مطلقا او في الطبيعيات والالهيات او في الالهيات خاصة على ما ذكره الامام انه
لا نزاع في افادة النظر الظن وانما النزاع في اليقين الكامل وينبغي ان لا يكون العدديات محل النزاع
والشبهة السابعة تنفي كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر اي لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك او لم يظهر بعد هذا
ذلك لامتناع ان يقع ويظهر خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب نظرهم
الا الجهل وكثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطاؤه ولذلك تنتقل المذاهب وان
كان نظريا افتقر الى نظر اخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل ورد بانا نختار انه ضروري ولا نم ظهور الخلاف
من هذا النظر او بعده اذ الكلام في النظر الصحيح ولازم الحق حق قطعا او نختار انه نظري ولا نم افتقاره
الى نظر اخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن وكذا افاد العلم
بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا تندفع شبهة اخرى
وهي ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم مع المعارض ثم انه ليس
بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض بل نظري مفتقر الى نظر اخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل
فقولكم العلم بانه لا معارض معناه انه يجوز ان يكون ضروريا ولا نم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح
وان يكون نظريا ولا نم توقفه على نظر اخر وههنا بحث نطلعك عليه في اخر المقصد وفي شرح
الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا
وكلاهما محال فكانه على حذف المضاف اي علم العلم الحاصل اعني كونه علما وهذا اصح منه اختيار
انه ضروري والا فما الحاصل بالنظر لا يكون ضروريا الا بمعنى انا نضطر الى الجزم به للجزم بالملزوم
لكنه بهذا المعنى لا يقابل النظر الثاني ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل

فلو كان شهيداً للعلم اي مستلزما له عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم
مشروطا بعدم اللازم وجه بان معنى الاستلزام هاهنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم
حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر فالمدوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدم العلم ابتداؤه الثاني
لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلا او عادة لصح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري
في الخروج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة
القبح العقلي بان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والانفعالات والاشمالات والعلم
عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة
الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس وكان هذا مراد الامدي بما قال ان
التكليف ابتع بالمنظور فيه ليقبح ل بالنظر وهو مقدور والا لما اخفا في وقوع التكليف بمعرفة
الصانع ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروري
ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك ومن هاهنا امكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض
بخلاف القضية البديهية الرابع ان اقرب الاشيا الى الانسان انصالا ومناسبة هويته
التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المخصوص
او اجزا لطيفة سارية فيه او خر لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك
فكيف فيما هو ابعد كالسموات والعناصر وعجايب المركبات وابعد كالمجردات والالهيات
ومباحث الذات والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لا
على امتناعه والمتنازع الامتناع لا الصعوبة الخامس لو افاد النظر العلم اي التصديق في الحقايق
الالهية لكان بشرطه وهو التصور حقيقتها لكنه ممتنع اما بالضرورة فظاهر واما الكسب
فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة واجيب بان الرسم قد يفيد
تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما السادس ان العلم بوجود
الواجب هو الاساس في الالهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد امرا
ويدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع او العلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم
من انتفائه انتفا صورة انتفا المفاد بانتفا المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل
الا يكون دليلا لان هذا وصف اضافي لا يعرض الا بالاضافة اي المدلول الذي فرضناه العلم
وهو منتف عند عدم النظر واجيب بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا للشي وموجبا له انه يوجده
ويحصله على ما هو شان العلل بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشي ومتى نظر فيه علم ذلك
الشي وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر فيه يستلزم العلم به ومعلوم ان انتفا الملزوم
لا يوجب انتفا اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول ولورود
المنع على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم ان العلم بكون النظر غير مفيد
ان كان نظريا استفادا من شي من الاحتجاجات يلزم التناقض اذا النظر قد افاد العلم
في الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة تنبيها عليه لزم خلاف اكثر العقلا في الحكم الضروري
وهو باطل بالضرورة وانما الجايز خلاف جمع من العقلا وهو لا يستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل
هل يعترف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتججت على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة
للفاسد بالفاسد بل انما ذكرتم من الوجوه ان افاد فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب
وان لم يفد كان لغوا ولكن بما ذكرنا يتبين المعارض قال واما النظر الفاسد اقول القائلون

بان

بان النظر الصحيح المقرون بشرايطه يستلزم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي
الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام يستلزم لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن
المؤثر استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه
واما فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة القياس المشتمل على الشرايط ضروري ابتدا او انتها سوا كانت
المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة ان ليس
من الضروب التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل عند التقديرين اما عند فساد
الصورة فظاهر كما مر واما عند فساد المادة فقط بان يكون الصورة من الضروب المنتجة فلان
اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكلما هو اثر الموجب
بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد
الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع لان الفاسد
صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب
الجزئي كما في المثال المذكور ومرادنا نفي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والقايلون
بانه لا لزوم اصلا يريدون اللزوم الذي مناطه صفة في الشبهة بمعنى ان الشبهة المنظور
فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه يكون مناطا للملازمة بينها وبين المطلوب والا لما انتفت
الدلالة بظهور الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطا اولى بان يستلزم نظرهم في
الشبهة الجهل بنا على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدلالة فان لها صفة
ووجه دلالة في ذاته هو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرايط واما اللزوم العايد
الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه
واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون بنا على عدم
الاطلاع على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاده حقية المقدمات كما ان نظر المبطل في
دليل المحق لا يستلزم العلم لذلك وما ذكر من كون المحق اولى بالاطلاع انما هو فيما يفيد الحق والعلم
لا الباطل والجهل المبحث الثالث شرط النظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرايط العلم من الحياة
والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب اذ لا طلب مع الحصول
وثانيهما عدم الجهل المركب به اعني عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب
اما لان الجهل المركب صارف عنه كما لا طلب للعلم الا على ما هو راي الحكما من ان النظر لا يجب ان يكون مع
الشك واليه ذهب القاضي بل ذهب الاستاذ الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وما ذكرنا صح وجارية
او صح قال في المواقف ان شرط النظر مطلقا بعد الحياة امران الاول وجود العقل والثاني عدم ضده
اي ضد النظر فمنه اي من ضده ما هو عام اي ضد للنظر وجميع الادراكات ومنها ما هو خاص اي ضد
للنظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب ضد العلم فانتفاؤه مندرج في شرايط العلم
فيكون في عبارته استدراك قلنا الجهل المركب بالمطلوب يكون ضد العلم به لا للعلم على الاطلاق ليكون
انتفاؤه من جملة شرايط العلم وبهذا يظهر ان تفسير الضد العام في عبارة المواقف بما يضاد العلم
وجميع الادراكات كالنوم والغفلة والخاص بما يضاد العلم كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به كلام قليل
الثاني فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثان وثالث على مطلوب
لحصول العلم به بالدليل الاول اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم واما
لكن يورد صورة النظر والاستدلال لا لذلك بل لغرض اخر عايد الى الناظر وهو زيادة الاطمينان

بمقاصد الادلة اوالى المشار بان يكون ممن يحصل استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد بهذا
الدليل دون ذلك فان الاذهان مختلفة في قبول اليقين فربما يحصل للبعض من دليل وللبعض من
دليل اخر وربما يحصل من الاجتماع كما في الاقناعيات وقال الامام الطريق الثاني نظرية وجود الله
اي المطلوب منه كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا الاول لكن المطلوب والنتيجة
اسم للازم المقدمات بالذات وبالنعوهو القضية التي موضوعها الصغرى ومحمولها محمول
الكبرى واما النظر الصحيح فبشرط ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان يكون النظر فيه من
جهة دلالته وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استعد للنا
بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين احدهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث
له صانع ليعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين
المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر
فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى المؤثر
هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الاخر
فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال الامام حجة الاسلام لما كانت جهة الدلالة
في القياس هو المنطق لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة
عين المدلول او غيره والحق ان المدلول هو المطلوب المنتج وان عين المنطق لوجوده في المقدمة
بالقوة وبالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف في مغايرة الدلالة
للمدلول ويتفرع عليه الاختلاف في تغاير العلم بهما على ما قال الامام الرازي وغيره ان العلم بوجه
دلالته هل يغاير العلم بالمدلول فيه خلاف والحق ان المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة
واما ما ذكره في المواقف من ان الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفي ان
وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر في بيان تغاير
العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امورا ثلاثة هي العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم
والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولا خفا
في مغايرة الاولين وكذا في مغايرة الثالث لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة
لهما وهذا الكلام ربما يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتيج الى
البيان وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل يوهم القول بان
وجه الدلالة نفس الدليل وفي نقد المحصل ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول
لانه قال ان هذه المسئلة انما تجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى
على وجوده مغايرا لهما لان المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه
هو وجوده فقط والجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما
هو امر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج كما سيجي في تحقيق التصانيف قال ولا يشترط للنظر
في معرفة الله تعالى وجود المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت افادة النظر الصحيح
المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواكان في المعارف الالهية او غيرها وسواكان معه
معلم اولا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة
المنطق فمعلوم بالضرورة الثاني ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله يحتاج الى معلم اخر
ويتسلسل الا ان يحصل الاحتياج الى المعلم بغير المعلم ويحصل نظرا لمعلم كافيا لكونه مخصوصا

ساسد الى او ينتهي سلسلة التعليم الى النبي المستند علمه الى الوحي الثالث ان ارشاد المعلم لا يفيد
الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث افاد صدق
المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيه وذلك قوله اي اخباره عن كونه صادقا
لا يفيد كونه صادقا كذبك الا بعد العلم بانه صادق البتة واما بقول معلم اخر وهكذا الى ان
يتسلسل وقد يجاب بانا لا نجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقا لا
يكذب البتة بل نجعل المفيد هو النظر المقرون بارشاده منه الى الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا
قاصرة عن الاستقلال بذلك مفتقرة الى امام يعلمنا الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة
تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقايق الالهية التي من جملتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم
ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه بتقدير تمامها انما يرد الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة واما
لو اراد والاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الله تعالى بالنظر لا يفيد النجاة ما لم
يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم امتثالا لامره على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا الله وقل الله احد
وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك من النبي صلى
الله عليه وسلم وعدم امتثالهم امره فطريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكروه الاحتياج في النجاة
الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي صلى الله عليه وسلم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام
الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة
على بعثته والاعتراف بامامته واما الاحتياج الملاحدة مع الجواب عنه من المتن قال
المبحث الرابع اقول لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل
حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور ويتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة
وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق
شرعيا كما هو رأينا وعقلا ان كان عقليا كما هو رأي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر
مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري
الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة
فيه والاجماع المنعقد واستناد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر
المظنون وهو خوف العقاب في الاخرة حيث اخبر جمع بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على
اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكلما يدفع
الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا
وقد يمنع ظنون الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر
ولا بالصانع وما يترتب في الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى
تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لان التقدير معرفة الصانع وبعثة الانبياء والامر
العقاب اوللاختلاف بحال العالم ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم ان يحصل المعرفة بدفعه لان احتمال الخطا قائم في حق
من لم يحصل لا تصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصل المعرفة
على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص
من فطانة بتراء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير السؤال على ما ذكرنا تتميم الدليل المراد

ببيان وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وهو ان الخطر احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر
عقلا واورد على هذا الاستدلال استشكالات بعضها غير مختص به ولا مفتقر الى حله لكونه مبنيا
على مقدمات مبنية مقررة مثل افادة النظر العلم مطلقا او في الالهيات وبالاجماع وامكان تحقق
الاجماع نقله وكونه حجة وبعضها مختص به مفتقر الى دفعه وهي خمسة الاول ان وجوب المعرفة
ممنوع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان
كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان مكانه ضروري والسند مدفوع بان الغافل من
لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لا من لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة
ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل
هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية الثاني انا لا نسلم قيام الدليل على وجوب
المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فانه ليس بقطعي الدلالة اذ الامر قد
يكون لا للوجوب واما الاجماع فلانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الاحاد
وللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع على انه يكفي التصديق علما كان او ظنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين
رضي الله عنهم اجمعين كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال
والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ الجم الغفير نقلوه في الكتب
حدا يمنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك
وانما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سالتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط
الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبهة باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد
في حق البعض وهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق ان المعرفة
بدليل اجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل
تفصيلي يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد
من ان يقوم به البعض الثالث انا لا نسلم ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم
على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بقول الامام المعصوم على ما يراه الشيعة
او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة
ان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر الى نظر ما ظاهر او خفي واما التعليم فظاهر لانه ليس
الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر
الباصرة وقول المعلم بالضوء الحسي فكما لا يتم الابصار الا بهما لا يتم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا
الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في صدقه اخبار معصوم اخر ما لم ينته الى نظر العقل واما الالهام فلانه
لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن
فلا نعلم عبرة بها الا بعد طمانينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة
بدون النظر لم يضرنا لانا انما ندعي الاحتياج اليه في حق الاعم الاغلب وهذا لا ينافي لظهور كونه
طريق العامة الرابع انا لا نسلم ان المعرفة واجب مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب
المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب
حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير
تعميم التقادير والاحوال والا لما كان شيء واجبا من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان

به

٤٠

به فلان وجوب الصوم مثلا مطلق بالنسبة الى النية حتى يجب مقيد بالقياس الى كون المكلف
مقيما غير مسافر حتى لا يجب الا بالاقامة وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق
بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة
وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر يجب المعرفة والا فلا ليكون مطلقا واما
بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة فمقيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او
عدم المعرفة واجبا ويندفع اشكال اخر هو نقض للدليل بهما وانما لم يورد في المتن لما سيجيء من
النزاع في مقدوريتهما وفي كون الشك غير واجب الخامس انا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم
ان يكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشيء
بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف
بوجوب الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق
لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقديري وجود المقدمة
وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به حينئذ تكليفا بالمحال قلنا عدم
جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه
وهذا لا يقتضي كونه مامورا به متعلقا بخطاب الشرع على ما هو المتنازع والجواب تخصيص
الدعوى وهو ان المامور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الا بمباشرة اسباب حصوله كان
ايجابه ايجابا لمباشرة اسبابه قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الة وحز الرقبة مثلا وههنا
العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر وليس
هذا مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان المقصود
وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به ولا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات
ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجود دون ان يكون بدليل قطعي لكفى التمسك
بظواهر النصوص مثل قوله تعالى فانظر الى اثر رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات الى غير ذلك
قال لو لم يجب الا شرعا **اقول** احتجت المعتزلة على ان وجوب النظر في المعجزة والمعرفة وسائر
ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء فلم يكن للبعثة
فائدة وبطلانه ظاهر ووجه اللزوم ان النبي اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق
دعوي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع
لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله
لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي الزامه
النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى بالافحام واجيب اولا بانه مشترك الالزام
وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في
صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه
نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان
بطريق الاستدلال لما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هو من النظريات
الجلية التي يستقل العاقل بها بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا
لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي فيلزم الافحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان
صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك

والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله
لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب المعنوي
الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب
فيلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وهذا
ما قال في المواقف ان قولك لا يجب علي ما لم يثبت الشرع قلنا ان هذا السؤال انما يصح لو كان الوجوب عليهم
موقوفا على العلم بالوجوب فقوله قلنا الى اخره عبارات والعائد باسم الاشارة وان حض ارادة العلم
بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقيق بقوله لا انظر ما لم يجب صح جميع المقدمات لكن يختل
صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحيح مادته في فساد صورته وبالعكس قال المبحث
الخامس اقول اختلفوا في اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى
الواجبات وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال القاضي
والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات
فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن بناء على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد
عرفت ما فيه فلذا قال في المتن والا فالثاني اي النظر او القصد اليه لا يقال النظر مشروط بعدم
المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب فينبغي ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور
بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل ولا يكون
مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان ترك مباشرة اسباب حصول المعرفة
لكنها ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه
اذ لا بد من فهم الطرفين والشبهة مع عدم اعتقاد المطلوب او نقيضه على ما سبق ورد بوجهين
احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وانما المقدور تحصيله او استدامته بان
يحصل تصور الطرفين وترك النظر في النسبة ولا شيء منهما بمقدور واعترض المواقف بانه لو لم يكن
مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين على السوا ساقط بما اعترف
به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر
والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من انه لا امكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو لا يكون
مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكوة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله ولما ان
ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب مقيد بالشك والا فالقول بوجوب
الشك انما يبنى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه لا يجب
مقدورية مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان يمكن المكلف من تحصيله
كالطهارة للصلوة وملك النصاب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما الثاني فلانه يقتضي
ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن او التقليد او الجهل المركب وفساده بين ويمكن
دفع الوهم والظن بان الشك يتناولهما لان معناه التردد في النسبة على استواء هو الشك المحض
او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن فالوهم ودفع التقليد والجهل المركب بان الواجب معهما هو
النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته ليزولا الى العلم لان امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمطلوب
او نقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال في رد الشك انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فلنفي
اسبابه ليكون ايجابه ايجابا بالوجه يعني تعلق خطاب الشارع وفيه نظر لان مراد ابي هاشم هو الوجوب
العقلي كالنظر والمعرفة ثم لو قيل انه ليس من المعاني يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم لكان

قال المبحث السادس قد سبقت اشارة الى ان الحركة الاولى من النظر تحصيل مادة مركبة
يوصل الى المطلوب والثانية صورته والمطلوب اما تصور او تصديق فالموصل الى التصور يسمى
المعرف اما حد او رسم وكل منهما اما تام او ناقص لان التمييز امر لا بد منه في التعريف لامتناع المعرفة
دون التمييز عند العقل فالمميز ان كان ذاتيا للماهية سمي المعرف حدا لانه في اللغة المنع
في العرف من منع خروج شيء من الافراد ودخول شيء مما سواها فان كان كذلك بما عند اعتبار الذات
والحقيقة كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا سمي المعرف رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل
به على الطريق ثم المميز ان كان مع كمال الجزء المشترك اعني ما يقع جواب السؤال بما هو عن الماهية
وعن كلها مشاركاتها وهو المسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات
واما الرسم فلاشتماله على كمال الذاتي المشترك وكمال العرضي المميز والا فناقص فالحد التام
واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع الفصل القريب ويشترط تقديم الجنس حتى لو اخر كان الحد
ناقصا وبنى هذا الكلام لانه لا اعتبار بالعرض لانه لا يفيد الامتياز والاطلاع على احوال
الماهية ولا بالخاصة مع الفصل القريب والا يلزم ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض
العام او مع الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما يكون
من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل معرف حدا حتى اللفظي منه اعني بيان مدلول اللفظ
بلفظ اخر اوضح منه دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد امتياز الماهية عن جميع
ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استقر راي المتاخرين على اشتراط
كون المعرف مساويا اي مطردا منعكسا حتى لا يجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل
الى التصديق يسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب والحجة لما في التمسك به من الغلبة
على الخصم اما قياس واما استقرا واما تمثيل ولا بد من مناسبة بين الحجة والمطلوب ليمكن استفادته
منها وتلك المناسبة اما ان تكون باشتمال احدهما على الاخر او لا وعلى الاول فان اشتمل الحجة على
المطلوب فهو القياس اذ النتيجة مندرجة في مقدمته وان اشتمل المطلوب على الحجة فهو الاستقرا
اذ المطلوب حكم كلي يثبت بتحقق الحكم في الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثاني لا بد ان يكون
هناك امر ثالث يشتمل عليهما وسند رجحان فيه يستفاد العلم باحدهما من الاخر وهو التمثيل فان حكم
الفرع وهو المطلوب يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت العام الذي هو العلة وهذا
ما قال الامام انا اذا استدللنا بشيء على شيء فان لم يدخل احدهما تحت الاخر فهو التمثيل وان دخل
فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقرا وذكر في بعض كتبه
بدل الكلي والجزئي الاعم والاخص مصرحا بان المراد الجزئي الاضافي لا الحقيقي وتنبيها على
ان تفسير الجزئي بالمندرج تحت الغير مساو لتفسيره بالاخص تحت الاعم لا اعم منه على ما
سبق الى بعض الاوهام ان معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا وذلك لان
لفظ الاندراج مبني على كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا من المتساويين
جزئي اضافي للاخر ولهذا قال صاحب الطوالع ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين
على الاخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق
وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شيء ماله النطق وهو بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان
لا يجدي نفعا اذ لا يتاتى في مثل كل ناطق انسان وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال مرجع
القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا ولو

للمعاني المفهومة وبارادة المخبر لتلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة
رواة العربية لغة ونحوا وصرفا عن الغلط والكذب لان مرجعه الى رواتهم اذ لا طريق الى معرفة
الاوضاع الا النقل اما الاصول اعني ما وقع التنصيص عليه فظاهر واما الفروع فلانها مبنية على
الاصول بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم
اشتراك من هذا المعنى ومعنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له
وعلى عدم الاضمار بتغيير المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره العموم من الافراد والاوقات بالبعض من ذلك
او بيان ان المراد بذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم وهو ناسخا وعلى عدم وجوب
التقديم والتاخير بتغيير المعنى عن ظاهره وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف ومن الحذف ما يكون
في الكلام زيادة يجب حذفها ليحصل المعنى المقصود بقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا
يرجعون وقوله لا اقسم بيوم القيامة فان كلمة لا في الموضعين محذوفة اي واجبة الحذف وكثير
من الناس يتوهمون منه ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرقون بينه وبين
الاضمار بان المضمر ما بقي له اثر في اللفظ كقولك خير مقدم باضمار قدمت وما لا فلا سبيل الى الجزم
بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غايته الظن وما يبتنى على الظن لا يفيد الا الظن ومن جملة ما لا
بد منه ولا سبيل الى الجزم به انتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب تاويل النقل وصرفه
عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما لامتناع اجتماع حقيقة النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع بطلان
ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لان العقل اصل النقل لافتقاره اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق
من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصلي لتصديق الفرع تكذيب الاصل
والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل واقتصر في المتن على هذا لكونه وافيا بتمام المقصود
وذلك لانه لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل ثبت انه لا يفيد العلم
اذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة اذ
لا يلزم من تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الاخر لجواز ان يحكم بتساقطهما وكونهما في
حكم العدم من غير ان يعتقد معهما حقيقة شيء او بطلانه ولو جعل التكذيب مساويا لعدم التصديق
لم يلزم تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما لان معنى عدم تصديق الدليل
مع اعتقاد صحته واستلزامه لحقيقة النتيجة وهذا لا يستلزم بطلانهما واعتقاد بطلانها او ارتفاعها
غاية الامر التوقف في الاثبات والنفي على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب اعني عدم افادة
النقل العلم فينبغي ان يكون مستدركا في البيان هذا والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع
ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السما والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات
المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في
النصوص الواردة في ايجاب الصلاة والزكوة وفي التوحيد والبعث اذا اكتنفتها من مجرد السمع
كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل
خلق عليم فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه من مجرد الدليل النقلي او لمعونة القراين
قلنا اما في الشرعيات فلا احتمال اذ لا مجال للعقل فلا تعارض من قبله ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم
بالضرورة فنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض
في نصوص التوحيد والبعث وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر كما في
افادة النظر العلم بالمطلوب بانتفاء المعارض لكن قيل افادتها اليقين تتوقف على العلم بانتفاء المعارض

قال المقصد الثاني
واثباته بها يكون دورا قلنا الشبيه بهذا التصديق تحصيل هذا العلم بناء على حصوله ... على ان الحق
ان افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما
يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن ذلك العلم بذلك فما يقال
ان افادة اليقين تكون مع العلم بنفي المعارض وانه يفيد ذلك ويستلزمه معناه انه يكون بحيث
لا يخطر العقل هذا المعارض جزم بانتفائه يدل على ما ذكرنا قطعا ما ذكروا في بيان هذا الاستلزام
من انه لا جزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف فليتوتمل والله الهادي قال المقصد الثاني
اقول قد سبقت الاشارة الى وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة الباقية فوقع بعض
بيانها عليه ووجه افراده عنها مع كونه عائدا اليها هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد
انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف في بابه احتيج الى باب
لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلاثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث
والكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات
اقسامه التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل للعقل الى حصرها وتعيين
الاكثر منها والحكم بان مثل العلية والكثرة مما يعم اكثر ولا خفا في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به
غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من الغرض ولا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة
والاكثر من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية والاضافية
والمقدورية وسائر مباحث الكليات الجنس والحد والرسم والوضع والحل بل عامة المعقولات
الثانية ولا يضر كون البعض اعتباريا محضا او غير مختص بالوجود لان لبعض ما يبحث عنه
ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يخص
الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان المبحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث
العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجود والعدم من
جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجوب بالذات او بالغير
المسبوقية بالعدم وهما من الاحوال الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى راي الفلاسفة
حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من
جهة النفي والاثبات يعني انه ليس من الامور العامة ليبحث الحال عند من يعده وقد يفسر
الامور العامة بما يعم اكثر الموجود والمعدوم ومات ليشمل العدم والامتناع والى هذا كان يميل
ان يذهب صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لما انه يبحث عن المعدوم
قال الفصل الاول اقول كان الامام جعل التصديق بيداهة تصور الوجود كسبيا
فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان
معا على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم تصديق بديهي او مسبوق بتصور الوجود
والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو راي
الامام في التصديق فهو بل مصادرة حيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود بحقيقته
لجواز الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع تصورها كسبيا لا بديهيا
وانما قلنا في الاول فهو بل مصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون المصادرة
وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق لا يمنع لا معنى لبداهة هذا
التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والتام بالكل ما نفس العلم بالاجزاء للوحاطي

كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثالين المذكورين بل وان كان مفهوم الاصغر اخص كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا تال الاقترانات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع والتقادير على بعضها فاما في القياس الاستثنائي فلا يصح الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون التالي امر محقق بلزومه وكلما تحقق ملزومه فهو محقق او مضمون المقدم امر انتفى لازمه وكلما انتفى لازمه فهو منتف والفقهاء يجعلون القياس اسما للتمثيل لما فيه من تسوية الجزئين في الحكم لتساويهما في العلة واما على اصطلاح المنطق فوجهه ان فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدمتين في المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون مذكورا فيه بمادته وصورته وان لم تبق قضية بواسطة ادات الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل ظن في الشرطية كما يخرج عن ذلك بنقصان فيه مثل قولنا زيد عالم بحذف الربط والاعراب يسمى استثنائيا لما فيه من استثناء ومنعا احد جزئي الشرطية او رفعه والا يسمى اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والاقتراني حملي ان كان من الحمليات الصرفة وشرطي ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء وهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي على العموم فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لاخر في علة حكمه ليثبت مساواتهما في الحكم فقطعي ان علم استقلال المشترك بالعلية وهذا نوع من القياس وذكرا لمثل حشو والا فظني ومطلق الاسم منصرف اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة للقياس الاقتراني الحملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية الايجاز واوردها الامام على وجه اجمل الا انه اهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث بحصول وصفين في محل اي ثبوت امرين ايجابا كان او سلبا لامر ثالث فيشمل صور سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بصهال اذ قد حصل في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية فعلم ان بعض الحيوان ليس بصهال وعبر عن الاستثنائي المنفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين ثم رفع ايهما كان ليلزم ثبوت الاخر واثبات ايهما كان ليلزم ارتفاع الاخر ولما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقي غيره صاحب المواقف الى ما هو اوجز واشمل وهو ان تثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما كان عدم الاخر يعني اذا ثبتت المنافاة بينهما في الصدق والكذب جميعا كما في الحقيقية يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الاخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الاخر

قال وقد يقال الدليل في اصطلاح المنطق هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب وقد يقال للامر الذي يمكن ان يتامل فيه ويستنبط المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا كان او ظنيا وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لانه لا يوصل بالفاسد اليه وذلك بان لا يكون النظر فيه من جهة دلالته واطلق الحكم ليتناول تعريف الامارة وكثيرا ما يخص الدليل بما يكون من الاثر

على المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل بالنظر في النار الى الاثر اي الى التصديق بذلك وما يقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا كان او سلبا من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قيل بتحقق شيء اخر وهو المدلول وح لا يخرج مثل الاستدلال بانتفاء الحياة على نفي العالم ولا يلزم الدور بناء على تضايف الدليل والمدلول وذلك لان الدليل عنده عام لا يفيد التصديق دون التصور والعلم يعم من التصديق مقابل الظن وعلى هذا يعني العلم بالدليل اذا جعلناه على مثل العالم للصانع هو العلم بما يوجد من النظر في وجه دلالته من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة الانتاج وكيفية الاندراج اذ لا يلزم العلم بالمطلوب اي انحصار العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة الا انه قد يفتقر الى وسط لكونه غير بين كالتلازم لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول بدون الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه لقائمتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة في العلم باللزوم وتحقق اللازم

قال والدليل القول قد ينقسم الى العقلي والنقلي وقد ينقسم اليهما والى المركب من العقلي والنقلي وهذا بوجهين المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو باطل اذ لو لم ينته سلسلة صدق المخبرين الى من يعلم صدقه بالعقلي لزم الدور والتسلسل فدفع ذلك بان من حصر فيهما اراد بالنقلي ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة او البعيدة على النقل واسماع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك الواجب عاص وكل عاص يستحق العقاب وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية وكقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص اذ لا معنى للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي وانما قيد النقل بالقريبة لان النقلي ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا قائل المركب بل يندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا اريد ما ماخذها كالعالم للعالم والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى للمركب وطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانبا الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج ويكون زيد في الدار الا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر وما يبتنى عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من العقل والنقل كوحدة الصانع وحدوث العالم اذا صح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث الاعراض او بعض الجواهر واذا تعاضد العقل والنقل كان المثبت ما افاد العلم اولا واعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية وفيما نقصد به حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما مجرد افادة الظن فيكفي فيه خبر واحد او جماعة يظن المستدل صدقه كالمقبولات عن بعض الاولياء والعلماء او الغرباء ونحو ذلك حتى لو حصل العلم الحاصل بالتواتر استدلالا لم يتوقف النقل القطعي ايضا على اثبات الصانع وبعثة الانبياء

قال ولا خفاء في افادة النقل الظن واما الكلام في افادته العلم فانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق

به على ما هو في تصور الماهية واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تابعا له يمكن الاستفادة منه فيبطل ما ذكر في المواقف من انا نختار هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهته هذا التصديق تتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء والاستدلال انما هو على العلم ببداهة الجزء فيجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يمتنع العلم ببداهة اجزائه يعني انه اذا علم بداهته وكل جزء من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك وذاك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجريانه الذي هو نفس الوجه الثاني ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما بالحد وبالرسم وهذا الاحتجاج على من يعترف بهذه المقدمات فلهذا لم يتعرض لمنعها والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في ماهية نفسه وضعف اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجود الخاصة بل انما تقتضي ماهيتها ليلزم الثاني او معلوم انها لا يلزم الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة في نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها ولا يلزم شيء من المحالين وان لم يكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل هو في معروضه هذا خلف وتقرير الامام في المباحث انه لو تركب الوجود فاجزاؤه ان كانت وجودية كان للوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت يكون ذلك المجموع موثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا تركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله واما ثانيا لرسم فلما سبق من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا متوقف على العلم به وهو دور وربما عداه بعضا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب عن التقرير الاول لدليل امتناع تركب الوجود النقض اي لو صح لجميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا بجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو محال واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت ولا يكون التركيب في البيت هذا خلف او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء هو المجموع الذي هو نفس الوجود ولا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجسام التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية دون ما في الاجزاء العقلية الذي يقع بها التحديد قلنا انما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس يلي القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعي بداهته والتشابه بل له معان بعضها بديهي

٧ التحديد ظ

وبعضها كسبي وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امر يتصف بالعدم او بالوجود وهو عين الماهية او لا يتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا الحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحال ولا اتصاف شيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه ربما يترتب الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج لمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء من اجزائه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر الممكنات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانه لا يكون نفس ذلك المركب يصدق عليها العارض والجواب عن التقرير الثاني بانا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم كون الوجود الواحد وجودات انما يلزم لو كان وجود الوجود عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للموسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيه ورد ثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود لعلم الاستقراء ولانه اعم الاشياء بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومعانداته اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه اعرف الاشياء لم يحتج الى باقي المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي يعني انه لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيا والجواب انه ان اريد تصور وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع ولو سلم فلا نم ان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره لما سبق من ان الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوم وليس العارض جزء المعروض ولا تصوره لتصوره وان اريد ان التصديق اي العلم بانه موجود ضروري فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع اجزائه غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام لم يصرح بان المراد هو تصديق الا بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا لا دليل عن سالبتين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعهما بانه الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لا وجوده فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له وانت خبير بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الاستعمال الى التصور وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة وان مراد الامام بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول سوى وجوده له وثبوته

قال فان قيل الاول لم يتجه ان يقال الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه يريد ان يشير الى عكسات المتكلمين لبداهة الوجود مع ضعفها وهي وجوه الاول ان الوجود

امانفس الماهية او زايد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود
غير بديهي وان كان زايدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا للمعروضات
في المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية فكذلك الوجود
العارض بل اولى لا يقال الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض
للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هي الماهيات
المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات الكسبية لانا نقول المطلق
الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجي فيكون تابعا لها بالواسطة وهذا معنى
زيادة التبعية وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم
لها فيكون تابعا لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة
الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلا بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان
على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلا صح
في بداهته ولم يتصد المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا انه لم يكن بديهيا
والجواب عن الاول انا لا نم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض
دون المعروض وعدم استقلاله انما هو التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة
بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب لا يقال العارض تابع للمعروض
في التحقق حيث ما كان عارضا فان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل
وسيجي ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في العقل والمعروض بتبعية الماهية البديهية
يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذاتيا له حتى يلزم بداهته بل عارضا لانا نقول ليس
معنى العروض في العقل ان لا يتحقق في العقل بدون المعروض وتابعا به كما في العروض الخارجي
بل ان العقل اذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من
الاخر ولا جزءا له بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له
بلا نزاع وليس الا في العقل اذ لا تمايز الا في الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون
بديهيا مثله وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حديا او رسميا لافادة تصوره لكن
قد يعرف تعريفا اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول
لفظ وان كان متصورا في نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ اخر وتعريفات الوجود من
هذا القبيل وعن الثالث بان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلا هو الحكم البديهي الواضح
وبداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا الحكم نظريا او
بديهيا خفيا لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف ويحتاج
في الاول الى الدليل وفي الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال تنبيهات
وقد يقال الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة في مقابلة القول بانه اظهر الاشيا
واخترع الامام لذلك تمسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا للقائلين
بانه حقيقة الوجود المجرد ومعنى التجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود
طبيعة نوعية لا تختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سياتي ومنها انه لو تصور
لادرك بحقيقة النفس ضرورة لانا نعلم ان للنفس وجودا والجواب منع الملازمة
بين وجود النفس والتصور الحكم بالوجود على الممتنع من اجتماع المثلين في محل

قيام العرض وهمنا لو سلم قيام الصورة لذلك فظاهر ان قيام الوجود ليس لذلك لما سيجي من ان
زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط واما الجواب بانه يكفي لتصور الوجود وجود
النفس كما يكفي لتصورها انها نفس ذاتها وانما يصح على راي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا
تختلف الا بالاضافات والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي
هو معروض له ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عند العقل عما عداه بمعنى
انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف لا
يعقل الا بالاضافة الى وجوده فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه
ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع
ولو سلم فلا نم ان النفي الصرف لا يعقل ولو لم فالنفي ايضا مضاف الى الايجاب وهو غير الوجود **قال**
البحث الثاني **اقول** المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شي عين ذاته وليس
للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما
واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات
حتى ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان في الماهية والوجود
معنى زايد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف
لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارج عن
مقوم وهو في الممكن زايد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية
للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية
هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان فوقع البحث في ثلاث مقامات الاول انه
مشترك معنى الثاني انه زايد فههنا الثالث انه في الواجب زايد ايضا والاقرب للانصاف ان
الاوليين بديهيان المذكور في معرض الاستدلال تنبيهات فعلى الاول وجوه الاول انا اذا
نظرنا في الحادث جزمنا بان له موثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا
او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات
فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقاد مشتركا
بين الكل الثاني انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ضرورة انه لا معنى لقسم الشي الا بعض ما يصدق
هو عليه فقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض نقسم له الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق
الابيض وغيره التامل لغيره ولو سلم فلا اقربا لان المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن
والطلبن زعم عدم الاشتراك اصلا او لانه لا قايل بالاشتراك بينهما دون ساير الممكنات او
لانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر او عرض ومن الجوهر اما
انسان او غيره فان قيل على الوجهين لم لا يجوز ان يكون الامر الباقي المقطوع به هو تحقق معنى
من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له كلي وان يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما
يقال العين اما فوارة او باصرة لا لبيان اقسام مفهوم كلي قلنا لانا نجد هذا الجزم وصحة
التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان فرض الوجهان بالماهية والتحقق
حيث يقع الجزم بان لعله الحادث ماهية ويتضمن التردد في كونها واجبا او ممكنا وتقسم
كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيا من الماهيات والتشخصيات ليس بمشترك بين الكل
اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات

المخصوصة فلا نقض واما ثانيا فلو علمنا ان الوجودات متماثلة حقيقتها بمفهوم الوجود ولاحقا
في ان شيا من الوجوه لا يدل على ذلك الثالث انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في
الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند
العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى اخر ويفتقر الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد
مفهوم العدم او على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر فلذا
عدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم وجعلنا رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن
للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى اخر واللازم باطل قطعا
فان قيل لا نم اتحاد مفهوم العدم الموجود نفس الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفع يقابله
قلنا سوا جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد
بالضرورة واما التعدد بالاضافة لا خفا في ان لا انسان او لا فرس ولا شجر وغير ذلك مفهومات
مختلفة بل اذا كان لفظ العدم موضوعا بازا كل منها لم يتحد مفهومه قلنا الكل مشترك في مفهوم لا
وهو مفهوم العدم ولا نعني باتحاد العدم سوى هذا قال وعلى الثاني ان ينبه على زيادة
الوجود على الماهية امور بجامع الوجود وسائر الماهية وذاتياتها الاول صحة السلب فانه يصح
سلب الوجود على الماهية مثل العنقا ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها
الثاني افادة الحمل فان حمل الموجود على الماهية المعلومة بالكنه تفيد فائدة غير حاصلة بخلاف
حمل الماهية وذاتياتها الثالث اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية
قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها الرابع اتحاد المفهوم
فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الاعيان ومفهومات الانسان
والفرس والشجر ولحقة مختلفة الخامس الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور
كونها اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانا لا نعلم ان التصور هو الوجود في العقل ولو سلم
فبالدليل ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فيجوز ان يوجد في الخارج ما لا يعقل
اصلا وايضا قد يصدق ثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي هي من غير تصديق بثبوت
الوجود العيني او الذهني لها فاثر لفظ التعقل ليعم التصور والتصديق وعبارة الاكثر انا نتصور
ماهية المثلث ونشك في وجودها العيني والذهني ويرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب
لان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي اتحادهما واعلم
ان هذه تنبيهات على بطلان القول بان المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء بعضها
يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صور الجزئية من الممكنات
ولا يرد الاعتراض على بعضها لانه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يختص
بصور جزئية من الممكنات والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد
تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية قال ومنعت الفلاسفة اقول احتجت
الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك
لزم محالات الاول كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء بيان استحالته الثاني تقدم الشيء بوجوده
على وجوده وهو ضروري الاستحالة لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفضي الى وجود الشيء
مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك والا عاد
الكلام فيه وتسلسل الثالث امكان تعالى وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة [illegible]

اللزوم

قطعا

اللزوم اما الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا من حيث الا
واما الثاني فلان الوجود حينئذ يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة
احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل
علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما
الثالث فلان الوجود لو كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته
والا لكان واجبا لذاته بهذا خلف وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لا نم ان كل ممكن جائز
الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن ممكنا بالغير واجيب عن الاول بانا لا نم كون الشيء قابلا
وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها وعن الثاني بانا لا نسلم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود
وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير
مسموعة وانما الضروري تقدمها بما هي علة به ان كانت بالوجود فبالوجود او بالماهية
فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية متقدمة بذاتها ومن حيث
كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلاثة للفردية وكذلك كالقابل فان تقدمه
على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود والعدم كما
الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لا نم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائز
الزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم ذلك لو لم تكن الماهية مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود
سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضر احتياج وجوده الى ذاته
ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير ثبوت
الوجود له فلهذا لم يتعرض للامكان واقتصر على الاحتياج قال فان قيل العمدة في احتجاج الفلاسفة
هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب لم لا يجوز ان تكون علة الوجود هي الماهية من حيث
هي هي فيتقدمه لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود كما ان الماهية علة للوازمها
بذاتها لا بوجودها وكان ماهية الممكن قابلة لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده
الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود في الخارج وبديهة العقل
حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدا الوجود
ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود او غير معتبر فيه الوجود
لئلا يلزم حصول الحاصل بل ومع العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذا نفي الماهية من
حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود
العقلي لان تقدمها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا تحققت هذا تقدم
قابل الوجود ايضا لذلك لما سيجيء من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض فنقول على
طريق البحث دون التحقيق لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى
للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود يمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة
امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة
بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدا الوجود الغير ومن ههنا استدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل
اذا كانت ماهية الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول
للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا هف قلنا بحواله لا بمعنى ان مقتضي للماهية معلولا لها
ومقتضي الذات الموجودة بغير الوجود لا نم ان كل معلول الغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك

بلغ

تسمية هو

والتسمية

لولم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التي تأم بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب
الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي تأم بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات
وهذا معنى قوله وقد قلنا لذاته اي يكون وجود الواجب مقتضى لذات الواجب فيكون اللازم
وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه انها لذاتها تقتضي الوجود
واذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها فسوا قلنا
واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الوجود لا ذات الوجود قال
وعورضت اقول استدل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو
كان وجود الواجب مجردا اعني يكون عينه لانا بد عليه كما قالت به الحكما وهذا معنى التجرد
عن مقارنة الماهية لحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك
لامتناع تخلف مقتضى الذات وتقدم بطلانه بل واجبا فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره
لزم احتياج الواجب في وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير
لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته
الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لساير الوجودات الثاني ان الواجب مبدا للممكنات
فلو كانت وجودا مجردا فكونه مبدا للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك
وهو محال لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه ولعلله وان كان هو الوجود مع قيد التجرد
لزم تركيب المبدا بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان شرط التجرد
لزم جواز كون كل وجود مبدا الكل وجودا الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدا ومعلوم ان كون
الشي مبدا لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدا والجواب ان ذلك لذاته
الذي هو وجود خاص مخالف لساير الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث ان
الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون
وجوده مغايرا لحقيقته والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص
وهو المتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد
الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركيب
الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون
الواجب واجبا لذاته بل بالشرط الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان
بدون الكون فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون
الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان
معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب ان نفس الكون الخاص المجرد المخالف
لساير الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون المطلق عليه الخامس الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة
الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة والجواب ان المعلوم هو الوجود
المغاير للخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة اشار بقوله اذ لا نزاع في زيادة
الوجود المطلق اي على ماهية الواجب وانما النزاع في زيادة الوجود الخاص وما ذكر من
الوجوه لا يدل عليها قال فان قيل اقول اشارة الى دليل اخر للامام لا يندفع بما ذكر
تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لما مر من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبايع
النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر لامتناع تخلف المقتضي عن المقتضي

وعلى هذا يلزم كثير من القواعد كما سياتي فالوجودات ان اقتضى العروض او ان لا عروض لم تختلف
ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى منفصل كما
سبق والجواب انا لا نسلم انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق
مفهوم واحد على اشيا مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه
يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانواع فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة
بالحقيقة حتى ان الوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك
الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضي اللازم على معروضات متخالفة
كالنور على الانوار لا صدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده
او بمعنى جزء الماهية ليلزم المركب كالحيوان لانواعه قال متواطيا او مشككا اقول اشارة
الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقايق في
لازم واحد غير ذاتي سواء كانت مقولية عليها بالتواطي كالماهية على الماهيات والتشخص
على المتشخصات او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات فلا يلزم من
كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افراد
متفقة الحقيقة واللوازم وان اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السوا من غير اولية ولا
اولية الا انه لما كان الواقع على الشكل وكان من دات الحكم المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر
في جواب استدلال الامام ان الوجود مقول بالتشكيك لانه لا في العلة اقدم منه في المعلول
وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العرض القار كالسواد اشد منه في غير القار كالحركة بل
هو في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع على اشيا بالتشكيك يكون عارضا
لها خارجا عنها لا ماهية او جز ماهية لامتناع اختلافهما على ما سياتي فلا يكون الوجود طبيعة
نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته
التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ليمتنع اختلافها في العروض والاعروض
وفي المبدائية للممكنات وعدم المبدائية الى غير ذلك والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي
وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد هو محض الواجبية لا اشتراك فيه
اصلا والوجود المشترك العام المعلول لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه بان الوجود
مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المباحث لا يمكن توجيه
شك يحل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض ليساوي الواجب من الغير
وحمل الامرين لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة ثم ذهب الى انه لا
بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللزوم
قال فيرد عليها دفع لما سبق الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا
في الكل وهو المطلوب حتى قالوا ان اختلافها في العروض والاعروض على تقدير التواطؤ محال
وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكل ومعول كلا بهما فاسد اما الاول
فلما سبق ان التواطي قد لا يكون ذاتيا لما تحته بل عارضا لا يختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم
واما الثاني فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير
مطلوب والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة بان يكون كل منها عارضا لماهيته فانها هي العقل
وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود المشكك وجودا قيوما اي قايما

لنفسه متينا فيه لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات واما تعجب الامام بان الغرض الذي
بلغ في الضعف الي حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اعتباريا وهو الكون في
الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدا لاستقلال كل
مستقل فاولي بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام قال فان قيل
اقول اي في اثبات المقدمة الممنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات
لزم التباين الكلي بين الموجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب
وجود الواجب واللازم باطل لما مر من اشتراك الوجود معني قلنا ان اريد بالتباين عدم
صدق بعضها علي البعض فلا نم استحالته وما ثبت من ان اشتراك الكل في مفهوم الوجود
لا يقتضي تصادقها وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلا نم لزومه وما ذكر من عدم
الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون
وذلك كافراد الماشي من انواع الحيوانات واشخاصها تشترك في مفهوم الماشي من غير تصادق
بينها قال وذهب الشيخ اقول احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب
والممكنات جميعا بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان
زايدا عليها قايما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتها في نفسها لان ما لا
كون له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل وهذا بالنظر الي الوجود والماهية ممتنع اما من جانب
الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء علي نفسه
ضرورة تقدم المعروض علي العارض واما بوجود اخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة
ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقة وجود المعروض واما من جانب الوجود فلانه
لو تحقق والتقدير اي تحقق الشيء اي وجوده زايد عليه لتسلسلت الموجودات فباعتبار الوجود
والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج علي امتناع زيادة الوجود علي الماهية
باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة لزم قيام الموجود بالمعدوم
وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود
كما في ساير المعروضات فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود
بالماهية علي الماهية الموجودة المتوقفة علي قيام ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل
لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود اخر وهلم جرا فمثل هذا
التسلسل مع امتناعه لما سياتي من الادلة ولاستلزامه انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين
الماهية والوجود ليستلزم المدعي وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات
العارضة بالماهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لا نسلم
علي تقدير التسلسل جميع لا يكون وراءه جمع اخر بل كل جمع فرضت معروضها بواسطة وجود
اخر عارض لان معني هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الي وجود لا يكون بينه وبين
الماهية وجود اخر الثالث ان وجود الشيء لو كان زايدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة
امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وهو ينافي اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت له انقاق
في نفسه ثابتا في محل الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه
وامتناع ان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فينتقل الكلام الي وجوده ويتسلسل
لان التقدير ان وجود كل شيء زايد عليه والتحقيق رد الوجوه الاربعة الي وجهين بطريق

الترديد بين الوجود والعدم كما في جانبي المعروض والعارض علي ما اورد في المتن تقرير الوجه
الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور
او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في
المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات
والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود علي الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل لان
ملاحظة كل منهما من غير ملاحظة الاخر وتعقل الوجود معني له اختصاص باعتبار الماهية
لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا
فعن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة فيلزم التناقض ولا
بالماهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي هي ما لا يكون
الوجود او العدم نفسها ولا جزءا منها علي ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات
وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود
نقيض الوجود فلا نزاع ولا اشتباه قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود والعدم وان كان لا ينفك
عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم
فيتناقض او الوجود فيدور او يتسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض
بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير
ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظه العقل فان عدم الاعتبار
غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها الذهني فجوابه الاقتصار علي منع لزوم تقدم
المعروض علي العارض بالوجود علي الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض
الماهية وعن الثاني بانا نختار ان الوجود موجود ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان
وجوده ايضا زايدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه ولها النزاع في ضعفه والادلة انما قامت
عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من
غير احتياج الي وجود اخر يقوم به كما انه لما كان التاخر والتقدم فيما بين الاشياء بالزمان
كان فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الي زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا
اذ لا معني له سوي ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معني وجود الواجب بنفسه
انه مقتضي ذاته من غير احتياج الي فاعل ومعني تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل الشيء اما
من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الي وجود اخر يقوم به فلان
الانسان فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا علي ان قولنا تحقق الاشياء
بالوجود تسامح في العبارة اذ الموجود نفس تحقق الاشيا لا ما به تحققها والمعني ان تحقق
الاشيا يكون عند قيام الوجود بها عقلا واتحادها به هو بدونه او نختار ان الوجود معدوم
ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعني صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود
لا المعدوم ولا الموجود غاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس
بذي سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت
من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا
يلزم الا تحققه في العقل وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القايمة بالمحال كسواد
الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فدور او تسلسل او اجتماع المثلين او اللااسود فتناقض وهو ضعيف

يلزم انه التسلسل لا ينقطع بانقطاع الاعتبار وأما القائلون بنفي الوجود الذهني

لان قيامه بجسم اسود به لا سواد قبله ليلزم محال وظهر بانه على محل لا اسود تصريحا الظهر بانه
اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الموجود مع الماهية لان الخصم يدعي ان سدد المعروض العارض
بالوجود ضروري فلا يصح قيام الموجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا مخيص سوى المنع والاستناد
بان ذلك انما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود
ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سياتي من نفي الواسطة قال فان قلت يريد تحقيق مذاهب
الشيخ وساير المتكلمين والحكما على وجه لا يخالف بديهة العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان
مفهوم وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربية ولفظ هستي في الفارسية
الى غير ذلك من اللغات مشترك معناه وجوديا بين معان لا يكاد يتناهى من الموجودات (مع)
ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام ساير الاعراض بمحالها ومن مذهب
الحكما انه كذلك في الممكنات وفي الواجب معنى اخر غير مدرك بالعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان
وذهب صاحب الصحايف الى ان منشا الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم
الذات فمن ذهب الى انه زايد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية
اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد اما اولا فلان احتجاج الفريقين
صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا
معنى واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود بين الوجودات من غير اشتراك لفظ
وتعدد وضع واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه
فايدة فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج عليه فنقول ادلة القائلين بان وجود الشي زايد عليه
لا تفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشي هو المفهوم من ذلك الشي من غير دلالة على انه عرض
قايم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة ان
وجود الشي نفس ذاته لا تفيد سوى ان ليس للشي هوية ولعارضه المسمى بالموجود هوية اخرى
قايمة بالاول بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة ان المفهوم من وجود الشي هو
المفهوم من ذلك الشي من غير دلالة على انه عرض قايم به قيام العرض بالمحل فان هذا بديهي البطلان
فاذا لا نظهر عن كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف في ان الوجود زايد على الماهية ذهنا اي
عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية
دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم احدهما بالاخرى (ان هو)
كبياض الجسم فعند تحرير المباحث وبيان ان المراد الزيادة في التصور لا في الهوية يرتفع النزاع
بين الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى
الانسان غير المفهوم المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة
العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال
بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرين هو الوجود واخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه
نفس الماهية لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر فيتحقق
التمايز وفيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات
والمعدومات والمسلوب(?) وتمايز بعضها لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون المعقول بحصول
شي في العقل وفي اقتضايه الثبوت في الجملة فلا يحكم بمجرد نفي الوجود الذهني بنفي التمايز
بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر وفي الاشتراك

المعنوي

د١

المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا يعقل من سابقه مفهوم الانسان ومفهوم
الفرس ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع ولا اشتراك في شي من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان
لا يقولوا الوجود زايد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زايد ومشترك
عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه معنى كليا يصدق
على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القايلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك زايد على
الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر وفي كونه نفسها عينا بمعنى
عدم تمايزهما بالهوية انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول
مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند
الفلاسفة حقيقته وجود خاص قايم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده يقوم
به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا
للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه يقوم بماهيته ولو
في العقل كما في وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود
فان كان الواجب هو المجموع لزم تركيبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة
احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية ولو في العقل
وحين اعتراضهم عليه بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع
تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قايم بذاته لا
بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب مخالف لساير
الوجودات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارج غير
مقوم وهذا لا يوجب التركيب ولا افتقار كالكم اذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه احص من
مطلق الماهية والموجود لم يوجب احساسه كيف والمطلوب اعتباري محض وحين اعترض بانه
لم لا يجوز ان تكون تلك الحقيقة المخالفة لساير الحقايق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها امرا
(مع) غير الوجود اجابوا بان المتحقق بنفسه الغني عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير
الوجود في التحقق الى الوجود ضروري وحين اعترض ايضا بان الوجود مفهوم واحد لا يتكثر ولا
يصير حصصه الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك وكذا اذ لا معنى للعين(?) سوى
(نفسها) المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقايق مختلفة متكثرة بانفسها
لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون المطلق جنسا لها بل
هو عارض لازم كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض
النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين
في الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض وغير
ذلك يتوهم ان تكثر الوجودات وكونها حصصا حصصا انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة
كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك والانصاف انما ذكروا من الاختلاف
بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل النار
وغير النار واما في مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا قال فان قلت
فالاوضح من كلام الفارابي وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام
المشترك القابل للعدم على ما لخصه الحكيم المحقق اعترض الامام ان فيه اعترافا بكون وجود

الواجب زايدا على حقيقته. وبانه يستلزم كون الواجب مفهوما بوجهين مع انه لا اولوية لاحدهما
بالعارضية وقد سبق ان النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق
على الوجودات الخاصة ان في كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الاعيان صرح
بعضهم ممن حاول تلخيص كلام الحكما ان الحصة من مفهوم الكون في الاعيان زايد على الوجود المجرد الذي
للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب فما ذكر الاعتراض بان الوجود الخاص الذي هو الحصة من مفهوم
الكون زايد على حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم منه ان يكون في الواجب وجودان عارض ومعروض
وفي الممكن كالانسان ان مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون وامر ثالث
هو ما صدق عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به احد ولم يقم عليه دليل
واذا اعتبر هذا ببياض الثلج لزم ان يكون فيه بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض واخر
معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص الجواب ان معنى الحصة من مفهوم اللون هو
نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المخالفة فكما لا نزاع لهم في
زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم
الكون معلوم بل بديهي وكذا قيد الوجوب مثلا وانما النزاع في ان يكون لوجوده الخاص ماهية
مغايرة له بحسب المفهوم كما في الممكنات واذا تقرر انه لا معنى للحصة من مفهوم العام الا نفس
ذلك المفهوم مع خصوصية ما لكل من قال بكون الوجود مقولا على الوجودات بالتشكيك وان
المقول بالتشكيك لا يكون ماهية او جزء ماهية لما تحته بل عارضا فقد قال بان في الممكن امرا
وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون وهو وجوده الخاص الذي به تحققه في الاعيان بل نفس
تحققه وكل دليل على ذلك فقد دل على هذا الا ان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس في
الخارج للانسان مثلا امران هو الماهية واخر هو الوجود فضلا ان يكون هناك وجودان على
انا لو فرضنا كون وجوده زايدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لان
مفهوم العام او الحصة منه صورة عقلية محضة ولم يسلم ان اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج
ضروري فمن اين يلزم في الانسان وجودان وفي الثلج بياضان قال ثم ان جما اقول قد صح
اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه
لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج
والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق تركب او
مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق لارتفاع كل وجوب خاص وحين اورد
عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا تتناهى والواجب
موجود واحد لا تكثر فيه اجابوا بانه واحد شخصي موجود بوجوده هو نفسه وانما التكثر
في الموجودات بواسطة الاضافة لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا انتسب الى الانسان
حصل موجود والى الفرس موجود اخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود
ومعنى قولنا الانسان او الفرس او غيره انه موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب
وهذا احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل وجود وجود انعقاد ورا
واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما
كليا لا تحقق له الا في الذهن ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس
اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تعقله واما اذا كان

عارضنا

عارضنا فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع كل وجود بقي الواجب فيمتنع ارتفاعه اي عدمه فيكون
واجبا مغالطة وانما الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع لان ارتفاعه بالكلية يستلزم
ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كساير لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والعالمية
وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشي بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشي بنقيضه
بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم
كيف وقد اتفق الحكما على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية
التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى القايلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان في مواضع من
كلام الحكما رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والموجود بشرط لا اي
الوجود الصرف الذي لا يشوبه شي اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر لا ينسب انما هو
عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لايق به او غير موثر عنده فالموجود
بالقياس الى الشي العادم كماله يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه موديا الى ذلك العدم بحيث
لا عدم لا شر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل اما
الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود مساو في القوة لموجود اخر ممانع له والوجود دوان فرضنا
كونه موجودا بمعنى العروضية للوجود فلا يتصور ان ما يضاده شي من الموجودات وعند الخاص
لما يشارك شيا اخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغني في قوامه
عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا تقوم لشي بدونه ولو سلم فلا يتصور وجودي يعاقبه
ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود ليس جنس ولا فصل لانه بسيط لا جزء له عينا ولا ذهنا والا
لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل في الخارج ان كان التركيب خارجيا
وفي الذهن ان كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجوديا او موجودا لزم تقدم الشي على نفسه
وان كان عدما او معدوما لزم تقوم الشي بنقيضه ولا الجنس يجب ان يكون اعم ولا اعم من
الوجود اذ ما ليس بشي الا وله وجود وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغاية الامر التصادق
كما بين الوجود والواجب بهذه المعاني ولا انتاج للموجبتين في الشكل الثاني وتحقيقه ان لزوم
هذه الامور للوجود لا يوجب كونه الواجب ما لم يتبين مساويا للملزوم ثم القول بكون الواجب
هو الوجود المطلق ينافي تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اي
الامور التي يمتنع استغناؤها عن المحل عقلا ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية
بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل ومثل البياض فان قيامه بالمحل خارجي ومنها
انه من المعقولات الثانية اي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى من حيث لا يحاذي
بها امر في الخارج كالكليات والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقايق الاشياء عند
حصولها في العقل وليس في الاعيان شي هو الوجود او الذاتية او العرضية مثلا وانما في
الاعيان الانسان والسواد مثلا وههنا نظر من وجه ان ما انساق اليه البيان هو ان وجودات
الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام في الوجود المطلق ومنها انه
ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى سبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث
لانه ان كان مسبوقا بغيره او بالعدم فحادث والا فقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات
الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود الحيوان
والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك في الوجود

قلنا المراد ما يقابل المحمول وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولو سلم ما ادعيتم ههنا عقلي والماهية
كالملحوظ دون الوجود وهو معنى استغنائه عن العارض وان كان لا ينفك عن وجود عقلي وظاهر هذا
الكلام ان وجودات الممكنات انما هي نفس الوجود المطلق تكثرت بالاضافة الى المحل وليست امورا
متكثرة متخصصة بانفسها معروضة له وان كان المراد ان الوجود المطلق متكثر بما صدق هو
عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كما
سبق وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود
المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ممتنع العدم لذاته
ومستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الوجودات
المعقولات وكون الواجب مبدأ لوجود الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة والحياة وارسال
الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت الشريعة به **قال** وما اعجب حال الوجود الى
يتعجب من اختلافات العقلاء في احوال الوجود بعد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب
من حال الشيء ان يسع ذاته في الجلاء الخفاء منها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي
لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى قولنا وجود زيد
ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم
في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب على ما ذكر وذلك هو الضلال
البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود وهذا
هو الحق وفي كلام الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع من المتكلمين وهو بعيد جدا لان
العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء في تقومه
وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم في انه موجود ام لا فقيل موجود لوجود هو نفسه فلا
يتسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما بوجود زائد فيتسلسل
او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الوجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه
في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود وفي غيره ولانه اما ان يكون جوهرا فلا يقع
صفة للاشياء او عرضا فيتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال ولان ما ذكر في زيادة
الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها جار بعينه في وجود الوجود
فانا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو وجد لكان وجوده زائدا وتسلسل وبهذا يتبين بطلان ما
ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانا بعد ما نتصور الوجود
المجرد نطلب بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون وجوده زائدا فيتسلسل ولا يحصل الامان
الوجود المقول على الوجودات اعتبار عقلي كما سبق وقيل ان الوجود ليس بموجود ولا معدوم
بل واسطة على ما سيأتي ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها
كما سبق اختلافهم في ان لفظ الوجود امر مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري
او معنوي يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا او مشكك يقع عليها بمعنى واحد
هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهو الحق **قال** المبحث الثالث **اقول** الوجود على مراتب
اعلاها الوجود في الاعيان وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته
بل نفس تحققها ثم الوجود في الاذهان وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق
به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كان لظل الشجر لو

تجسم لكان ذلك الشجر ثم الوجود في العبارة ثم الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء
وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع
بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد وصورته نعم اذا اضيفت الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش
الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان والكل لا حق بما ذكرنا
من الترتيب دلالة على السابق فالذهني على العيني واللفظي على الذهني والخطي على اللفظي فيتحقق
ثلاث دلالات اولها عقلية محض لا يختلف فيها بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال
والمدلول اذ باي لفظ عبر عن السماء فالموجود منها في الخارج هو ذلك الشخص وفي الذهن هو
الصورة المعينة المطابقة له والاخريان اعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط
على اللفظ وضعيتان يختلف في الاولى منهما الدال بان يعين طائفة لفظا كالسماء وطائفة اخرى
لفظا اخر كاسمان في الفارسية وغيرها الا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف
اللغات ويختلف في الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا اما اختلاف الدال
لا يختص بحالة اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء يكتب بصور مختلفة بحسب
اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يفهم منه شيء اخر فلا تعقل
فيما بين الصورة الذهنية والاعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والفهم سوى حصول صورها كان بمنزلة
ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصورة قلنا المراد انه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل في
الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانه اذا قلنا العالم حادث في الذهن
صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل نحن قاطعون
بان الواضع انما عين الالفاظ بازاء ما نعقله من الاعيان وللدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة
من لا يقول بالصور الذهنية نعم اذا لم يكن للمقول وجود في الخارج كان المدلول هو نفس عند من
يقول بها كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصور الذهنية فانه مما يكاد يقع
به بديهة العقل ولما كان عند سماع اللفظ يرتسم الصورة في النفس فيعلم ثبوت الحكم لما في الخارج
جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر والحكمة
فيه تلك المؤنة حيث اكتفى بحفظ صور معدودة يتركب ترتب الحروف في الالفاظ من غير احتياج الى
ان يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة **قال** ويستدل **اقول** كون العلم سيما العلم بما لا تحقق
له في الاعيان مقتضيا لثبوت امر في الذهن ظاهر يجري مجرى الضروريات لمن ههنا زعم بعضهم
ان انكار الوجود الذهني انكار للامر الضروري واستدل المثبتون بوجوه الاول انا نحكم حكما
ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج كقولنا اجتماع النقيضين يستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين
ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة
فيلزم ثبوت الممتنعات ليصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن وتقرير اخر ان الموجبات
ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن
وما قيل انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية فمعناه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت
في الخارج فمحال او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه
منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم ان يراد احدهما ليلزم المحال او المصادرة الثاني ان
الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل

ماهو في الخارج متشخص فيكون في الذهن الثالث ان من القضايا موجبة حقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع
متصورة وليس في الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا كل عنقا حيوان وعلى تقدير الوجود
لا تنحصر الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه او حادث او منقسم لا يتجزى الى غير ذلك
من القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي المواقف
ما يشعر بان قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض بانا لا نسلم
ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشي للشي فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب
ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت الامر بمعنى الوجود
والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تميز الموضوع
والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فيكون من جميع الوجوه الثلاثة الى انا نتصور ونحكم امورا لا وجود
لها في الخارج فتكون ثابتة في الذهن لان تعقل الشي انما يكون بحصوله في العقل بصورته ان كان
من الموجودات العينية والحقيقية وهذا نفس المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول في
العقل انما هو راي القائلين بالوجود الذهني والا لكان العلم بني ما كان في اثبات المطلوب
والجواب انه لا بد في فهم الشي وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سوا
كان العلم عبارة عن صورة الشي في العقل او اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة
والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت
في الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل ساير المعدومات سيما الممتنعات في الخارج تعين كونه
في الذهن فان قيل في رد هذا الجواب ان المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم ان تكون موجودة
في الذهن لجواز ان تكون صورا قايمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ما سياتي في بحث
الماهية وكالمثل المعلقة التي يقول بها بعض الحكما زعما منهم ان لكل موجود شبحا في عالم المثال
ليس بمعقول ولا محسوس على ما سياتي في اخر المقصد الرابع او قايمة ببعض المجردات كما ادعيه
الفلاسفة من ارتسام صور الكاينات في العقل الفعال وينبغي ان يكون هذا مراد الامام بالاجرام
الغايبة عنا والاقتران المعدومات بالاجسام مما لا يعقل قلنا الكلام في المعدومات سيما الممتنعات
ولا خفا في امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال فهويتها اذ لا هوية للممتنع
بل غاية الامر ان يقوم به تصورها بمعنى تعقله اياها وهو لا يستلزم المطلوب من جهة استلزامه
كون التعقل بحصول الصورة في العاقل فيرتسم الصورة في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني
ثم اذا كان طريق التعقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها في العقل وذكر صاحب
المواقف ان المرتسم في العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية ثبت الوجود الذهني اذ عنينا
اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سوا اخترع العقل
تلك الصور او لاحظها من موضع اخر كالعقل الفعال وعبرع وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون
للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل في او ال المسلة
قال تمسك المانعون **اقول** لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه تمسك المانعون
على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول لو كان تصور الشي مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور
الحرارة او البرودة ان يكون الذهن حارا او باردا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل
بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان تحصل السموات وعظمها في العقل عند تعقلها الحاصل وفي

الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقله المعدومات في الخارج لكونها
موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشي الموجود موجود في
ذلك الشي كالما الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود
المتاصل الذي به الهوية العينية وغير المتاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة
ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا صورتيهما والذي
علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات لا صورها الكلية او الجزئية والوجود
في الموجود في الشي انما يكون موجودا في ذلك الشي اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الوجودان
من نوع واحد كوجود الما في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج فان
الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متاصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود
متاصل وبالجملة فماهية الشي اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان الاولى
كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدا للاثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية
اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة
كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات
والا لم يكن صورة لها **قال** المبحث الرابع قد اختلفوا ان المعدوم هل هو ثابت وشي ام لا وفي انه
هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامرين
او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا اولا وعلى التقديرين
اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت
والعدم يرادف النفي فكما ان المنفي ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي
فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شي وبالعكس
ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يتم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة
في الصدق فيكونان متساويين ولم نرد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل زعم نفيه بنا
على ان قولنا السواد موجود يفيد فايدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شي فصار الحاصل ان كل ما
يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فموجود وثابت وشي والا فمعدوم ومنفي ولا شي
واما المخالفون فمنهم من خالف في نفي الواسطة واليه ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضي
ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت اي في الخارج لان مبنى الكلام على نفي الوجود
الذهني والا فالمعلوم موجود في الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله
وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال وهو واسطة بين الموجود
والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية
ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها
وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والمعدوم الا
ذات لها صفة العدم والصفة لا تكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة
واحترز بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن
الصفات الموجودة مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية قال
الكاتبي وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة
للذات حالتي الوجود والعدم قلنا انا يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فالمعتزلة

من لا يقول بالحال ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه ثم قال داود قال بالحال ابو هاشم وفصل القول فيه
بان الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة كاللون والرايحة لا توجب لمن قامت به حالا ولا صفة الا الكون
فانه يوجب لمحله الكاينية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحياة فانها موجبة لمحالها احوالا
كالعلم العالمية والقدرة القادرية وزعم القاضي وامام الحرمين ان كل صفة فهي توجب لمحلها حالا كالكون
الكاينية والسواد الاسودية والعلم العالمية ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة
حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار
اخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت والا فمنفي وكل ما له كون في الاعيان فله تقرر
في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كون في الاعيان
وليس كل ما لا كون له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا بل
ثابتا ومنهم من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان
فان كان ذلك بالاستقلال فهو موجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في
الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فمنفي فقد جعلوا بعض
المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو الحال وظاهر العبارة يوهم ان الثابت
قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف المعدوم
والحال والمعدوم يشمل المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للمنفي على ما صرح به في المحصل من ان القايلين بكون المعدوم شيئا لا يقولون للممتنع معدوم بل منفي كان الاولى في هذا
التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فاما
بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم السابق
انه ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت وح ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم **قال**
لنا في المقامين **اقول** اي في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم
الضرورة فانها قاضية بذلك اذ لا يعقل من الثبوت الا الوجود وهنا او خارجا ومن العدم الا
نفي ذلك والشيئية تساوق الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود فيه وكذا لا يعقل الواسطة
بين الثابت والمنفي فكذا بين الوجود والمعدوم والمنازع مكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم
من المنفي وجعل للوجود والمعدوم ذاتا لها العدم ليكون الصفة واسطة اصطلاح لا
مشاحة **قال** واستدل **اقول** منا من جعل نفي ثبوت العدم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه
الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في شي من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا
وجه اللزوم ان التاثير اما في نفس الذات وهي ازلية والا كرية ثابتة في المقدورية واما في الوجود وهو
حال اما على التقيين فالزاما واما على النافين فلاثباتنا بالحجة على ما سياتي والاحوال ليست مقدورة
باتفاق القايلين بها ولان عدم توقف لونية السواد وعالمية من قام به العلم على تاثير القدرة ضروري
واما التمسك بانه لو كان مثل عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون العلم والحركة
ويودي الى بطلان القول بالاعراض فلا يخفى ضعفه ثم نفي المقدورية لا يستلزم ثبوت الازلية ليلزم
ازلية الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه شيئا بينهما لا يتوقف على غيرهما الا انه
يجوز دون الثبوت بلا علة او بعلة غير قادرة واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون تاثير القدرة
في اتصاف الذات بالوجود لا يقال الاتصاف ليس اما اولا فلانه لو ثبت لكان له اتصاف
وتسلسل واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض

والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود ولان الماهية بدون
الوجود لا يكون بحسب الخارج الا معدومة اذ الماهية من حيث هي هي انما هي في التصور فقط
لانا نجيب عن الاول بانه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلا
تسلسل لانقطاع السلسلة في الاعتبارات وانما قام الدليل عليه في الموجودات وعن الثاني بانا لا نم استحالة
اتصاف المعدوم الثابت في الوجود وصيرورته عند الاتصاف موجودا بذلك الوجود كالجسم
الغير الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت في
الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود
بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زايد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة
الوجود وايضا لما اعتقد وان الوجود صفة تطرا على الماهية وتقوم بها ولم يتصور ذلك
في النفي الصرف انتج ذلك لهم ان الماهية ثابتة قبل الوجود ولا يجوز العكس لان الماهية اذا
كانت ثابتة قبل الوجود لم يلزم الوجود قطعا والا لكان ثبوتها وارتفاعها ارتفاعه الثاني
ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه نفيا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف
بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة النفي
صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف بها هو المنفي فلا نم ان كل معدوم
متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا
للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شي وسلبه كاللاحجرية واللاحدوث
مثلا فظاهر ان المتصف بها لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب متصف بكثير من الصفات
السلبيات اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات
الوجودية الثالث انه لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس عن غيرها
كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب ونقرير
انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او ممكن فيكون محدثا مسبوقا بالنفي
فتكون الذوات من حيث هي مسبوقة بالنفي وهو ما بنيتم على كون كل ممكن الثبوت
محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لا ينفي كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها
في العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته
الذي هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهذا محال لان
القدر الذي خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فالكل اكثر من القدر الذي بقي على العدم
بقدر متناه وهو القدر الذي دخل في الوجود فيكون متناهيا لكونه زايدا على الغير
بقدر متناه واجيب بانا لا نسلم ان الزايد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون
كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقي على العدم ايضا غير متناه كالكل
فان قيل هي اقل من الكل قطعا فيقطع عند التطبيق وهو يلزم تناهي الكل فالجواب النقض
بمراتب الاعداد ومنع الزيادة والنقصان فيما بين المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان
القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص
منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فان كان مساويا له او اخص صدق كل معدوم منفي ولا شي
من المنفي بثابت فلا شي من المعدوم بثابت وان كان اعم لم يكن نفيا صرفا والا لما كان فرق بين
العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر

الثابت ثابته وهو ظاهر ووجه استقلال صدق احد النقيضين على الاخر هذا تقرير الامام على اطلاق عبارته وقد اعتبر في بعض النسخ قياس العدم والنفي ثم قال العلامة الحلي الحكيم حسنا اعترض بل باس وهو صادق على النفي استظهر قياس هكذا كل نفي عدم وكل عدم ثابت فكل نفي ثابت وهو محال واجيب عنه بعبارات تحصيلها انا لا نم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا القدر كاف في الغرض وح لا نصدق ان كل معدوم ثابت فلا يلزم كون المنفي ثابتا وزعم صاحب المواقف ان الامام استدل على تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من المنفي فكان مميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم و تصدق المعدوم على المنفي فكان ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت ولا خفا في ان الجواب المذكور لمن اورده لم يتفطن لمراد المستدل وكون كلامه الزاميا فنقول الجواب المذكور انما اورد على تقرير الامام ولا اثر فيه لحديث الالزام على انه لو صدق ذلك لكانت اكثر المقدمات لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم يكن المعدوم والمنفي واحدا لكان المنفي متميزا عنه فكان ثابتا للوجود كان متميزا عنه فكان ثابتا وليت شعري كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما لكونه منفيا وعمومه مستلزما لكونه ثابتا مع قيام التمييز في الجانبين فان قيل على التقديرين لما كان زعم الخصم ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكلف ليفرع عليه المنفي وهلا قال من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفي لزم ثبوته قلنا زعمهم ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا يشير قول المواقف لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم فاعادة لفظ المعدوم دون ضميره الا ترى ان مآل كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا فلو لم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا ومما يجب التنبيه له ان المراد بالاعم في تقرير الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه ليتم الحصر وفي تقرير المواقف يجوز اي يحمل على المطلق ويتبين الملازمة بانه صادق على كل منفي **قال** تمسك المخالفون **اقول** القايلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن غير المراد ومقدورا فيتميز عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية بهذا وذاك والاشارة تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى الصرف النفي الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي على ما سياتي فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم ان لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد وعن الثاني انا لا نم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل ثم لا خفاء في ان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منتفية قطعا وان مثل جبل من ياقوت وبحر من الزيبق من المركبات الخيالية متميز وممكن يقتضي انها غير ثابتة وفاقا فيورد الاول نقضا او نقضا على الوجه الاول وبالثاني على الوجهين وقد يورد النقض بالاحوال من الوجود ونحوه فانها مع تميزها ليست ثابتة في العدم اذ لا عدم لها ولا وجود لما سبق من ان الحال صفة للموجود لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر لان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل متميز

ثابت في الخارج فان كان موجودا في الوجود او معدوما في العدم او لا موجود ولا معدوم فكذلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم اصلا فمن اين يلزم ثبوتها في العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الغير او لم يوجد وسانده ظاهر لانه لو كان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه يستلزم ان لا يبقى السواد سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو مح والجواب انا لا نم استلزامه لذلك وانما يلزم لو كان وجوب السواد باقيا عند ارتفاع موجب السواد بل هو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ارتفاع ذلك كما يوجب سواده يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجود او لازمها فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لا يكون السواد سوادا وهو بديهي الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اي ليس السواد المعدوم سوادا فلا نم استحالته وان اريد العدول اي السواد المتقرر في نفسه لا سواد فلا نم لزومه وانما يلزم لو كان السواد متقررا في نفسه وح فان قيل لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن ما عداه لا دخل بما كان او يعتاد ما فيكون السواد سوادا وجد غيره او لم يوجد قلنا لا يلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا نظرا الى او لم ينظر وقطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاء فيلزم كون السواد سوادا وجد الغير او لم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لا مع انتفائه **قال** هذا في التسمية **اقول** يعني ان ما ذكر من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات فعندنا هو اسم للموجود لا يخرج شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا لا ينفي الاستعمال المجازي بل الحقيقي وما ذكره ابو الحسين البصري والنصيبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزم ان يكون المستحيل شيئا وهم لا يقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ما سياتي او يمنع عدم قولهم بالاطلاق الذي عليه نقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والممتنع والذي لا قايل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس مستحيل موجودا كان او معدوما وما نقل عن ابي العباس الناشي انه اسم للقديم وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لا يقبله اهل اللغة ولا تقوم عليه شبهة لا من جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره كل منهم فان له ان يقول هو مجاز كما نقول نحن في قوله تعالى انما امرنا لشيء وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلا بد من الرجوع الى امر اخر من نقل او كثرة استعمال او مبادرة فهم او نحو ذلك **قال** احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لكان له وجود وتسلسل ولا معدوم والا لاتصف بنقيضه اي بما يصدق عليه نقيضه وذلك لان المعدوم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للموجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاموجود واجاب صاحب النجريد بان الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولا يخفى ما فيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان يكون قسما من الثابت والوجود وليس ثابت كالاعم ليس منفي وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلا من الثبوت والنفي ليس

ثابتا ولا منفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة قلنا القول باشد من الجزم لان ما ذكرت قول بالواسطة بين الثابت والمنفي وبارتفاع النقيضين واجاب الحكماء بانا نختار ان الوجود موجود ووجوده عينه لا زايد ليلزم تسلسل الوجودات فامتيازه عن ساير الموجودات يكون بقيد سلبي هو انه لا ماهية له وراء الوجود وقد يجاب بانا نختار انه معدوم وانصاف الشيء بنقيضه انما يمتنع بطريق المواطاة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم لا الاشتقاق مثل ان الوجود ذو عدم فلا امتناع فيه فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذو لا حيوان هو السواد والبياض وساير ما يقوم به من الاعراض والحق انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود بوجود زايد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود اخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق وان اريد بمعنى انه نفسه وجود فلا يرفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود هذا والحق ان الشبهة قوية الثاني ان الكلي الذي له جزئيات متحققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان شخصا فلا يكون كليا ولا معدوم والا لما كان جزا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود لكليته ولا معدوما لكونه جزا من الماهيات الحقيقية كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس بمعدوم لما ذكر ولا موجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض قيل اي اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقيل بالعكس لان الجنس مقوم النوع وقيل اي اللون بالفصل الذي هو قابض البصر مثلا لكونه المحمول وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس وقيل بالعكس لوقوعه نعتا له والكل فاسد لان جزء المركب سيما المحمول عليه لا يكون عرضا قايما به ولا بالعكس وكذا المحمول الاعم اذ النعت لا يلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لا يكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة لتقومه وتحصله ماهيته حقيقة كالفصل للجنس لا يقتضي كون ذلك الشيء عرضا قايما به سيما اذا كان محمولا الا ترى ان الحيوان محمول على الانسان مقوم له ومحمول على الناطق خارج عنه والناطق مقوم له علة لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض والقيام والى ما ذكرنا اشار في المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شيء ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما يثبت بالدليل ويكون على طريق الالزام ولما كان ههنا تحقيق به يخرج الجواب من هذا الوجه بالكلية جعله العمدة وهو ان ليس في الخارج تمايز بين الكلي والتشخص يحصل من تركبهما الشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل من تركبهما النوع لظهور ان ليس في الخارج شيء هو الانسان الكلي واخر حصة زيد يتركب منهما زيد وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون واخر هو قابض البصر واخر منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلاثة بالاخر على ما مر من التفصيل قيام العرض بالعرض بل في الوجود امر واحد وانما التركب والتمايز بحسب العقل فقط فلا يلزم منه الا كون الكلي والجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه ولقد العجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد الوجود الذي هو نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل اخص منه **قال** وانما يلزم الجهل **اقول** اعترض الامام على قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد كلام مثبتي

الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا لحصول به فاجيب بان الكلام في تصور الاجناس والفصول ولا حكم فيه فيعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز بعبرة مع بان مراده ان هذه التصورات بل التصور ان طابقت الخارج فذاك والا كان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلا نم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو احدث في الذهن على انها صور لامور متميزة في الخارج وان اريد ان يكون بازائها هوية يكون المتحقق منها في الخارج تلك الهوية والمتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا نم ان المطابقة تستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة على ما سيتحقق في بحث الماهية ونوقض الوجهان بالحال تقرير الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت مشاركة في الثبوت متمايزة بالخصوصيات وكان ثبوتها زايدا عليها ضرورة ان ما به الاشتراك مخالف لما به الامتياز وثبوتها ليس بمعنى فيكون ثابتا ويتسلسل لما ذكرتم في الوجود وتقرير الثاني ان الحال قد يكون كليا محمولا على جزئيات متناسبة فان كان ثابتا كان شخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزا من الثابت وكذا اذا كان جنسا للانواع واذا كان جنسا من جنس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل الحال لا يقبل التماثل والخلاف لان ذلك من صفات الموجود فلا يتحقق بينها ما به الاشتراك وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها وتسلسل ولا يتعين حال للكلية واخر للجزئية او حال للحالية واخر للمحلية ليلزم ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك باعترافكم وايضا لا نم استحالة التسلسل في الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالته في الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضروري لان المعقول من الشيء ان كان هو المعقول من الاخر فهما متماثلان والا فمختلفان وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اما حالا او صفة وعلى التقديرين فلا يقوم الا بالموجود ليس بشيء لان الصفة قد تقوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال او صفة موجودة فلم واستحالة التسلسل في الامور الثابتة بما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ما سيجيء واما ما ذكره الامام من انا لو جوزناه انسد باب ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع القديم فضعيف لانا لا نجوزه في الموجودات وبه يتم اثبات الصانع والقوم في النقض بالحال ان الاحوال متخالفة بخصوصياتها ومشاركة في عموم كونها حالا وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم ان يكون للحال حال اخرى الى غير النهاية ورده الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخر وذلك لانه لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فيكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال السلب تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو صفة ثابتة للموجود وليس بموجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم فاذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها حالا ويشترك الاحوال فيه ومن لا يوصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم ذاتان يقوم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا يقوم منهما معنى واحد والحال لا يدرك بالانفراد وانما المشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو من الاخر او ليس **قال** الثالث **اقول** اي من وجوه اثبات الحال ان الاتحاد ليس بموجود

والاحتياج الى اتحاد له محتاج الى اخر وهكذا الى ما لا نهاية له ولا معدوم والا لما كان الفاعل
موجودا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكما لم يكن قبل الصدور موجودا فكذا
بعده لا يقال اتحاد الاتحاد عينه لانا نقول مثل هذا لا يصح في الامر الموجود لان
ذلك اتحاد للمعلول وهذا اتحاد للوصف الذي هو الاتحاد والجواب انا نختار انه معدوم
ولا م ان لا يكون الفاعل موجودا فان صيرورة المحل الايجابي لا ينافي كون الوصف الذي اخذ منه
المحمول معدوما في الخارج كما في قولنا زيد اعمى في الخارج واجتماع الضدين ممتنع في الخارج مع
ان كلا من العمى والامتناع معدوم في الخارج قال ولهم اقول اي للقائلين بكون
المعدوم شيئا والحال ثابتا على هذين الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات الثابتة
في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم
من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى انها لا تباين بين تلك الذوات
بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما الاختلاف بالصفات لا في الحقيقة والا لصح على كل ما صح
على الاخر وهو باطل بالضرورة ثم افراد كل نوع متساوية في الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز
القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحياة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان
وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات واعترض بان هذا يستلزم جواز
الشك في وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالتحركية والساكنية لجواز ان يتصف بذلك
في العدم فيحتاج وجودها الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب بانا نعقل بانا نتصور
ذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك
في انه موجود في الخارج ليس بشيء لانه لا يتفرع على كون المعدوم شيئا وثابتا في الخارج
بل يصح على قول النافين ايضا الا ترى انا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة
بوجود الوجوب يفتقر التصديق بوجودها الى الدليل ونقطع بان شريك الباري ممتنع
ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وساير صفات الكمال الثابتة للباري تعالى ليس
يمتنع ان يوجد في الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على راي
القائلين بان للمعدوم صفة قال واختلافهم اقول من تفاريع القول بكون المعدوم شيئا
اختلافهم في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهرية والسوادية بالجوهرية
الى غير ذلك وبما يتبع صفة الجنس كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا فاثبته الجمهور لانها
متساوية في الذاتية ولو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة لانها اما متماثلة في العموم فكذلك
متماثلة في الوجود لان ما بالذات لا يزول والمتخالفة فتكون بالصفات ضرورة اشتراكها
في الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر حالة الوجود ليس لانه ذات ولا لانه موجود والا لكان
لازما للعرض فيتعين ان يكون لصفة يتصف بها في العدم واجيب بان التساوي في
الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المشتركة في الوجود ونحو لا يرد شيء مما ذكر
وزعم ابو اسحاق بن عياش انها في العدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية
في الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها وهو ظاهر ولا لصفة اخرى
والا تسلسل … ولا يجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء فيكون مختارا
وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردا للصفات … وهو باطل بالاتفاق
فتعين ان يكون ذلك حال الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة فظهر

ان مبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين العارض الذي هو الذات والمعروض الذي هو الذوات المخصوصة صح
ومنها اختلافهم في ان التحيز هل يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهر به صفة تابعة للجوهرية حالتي
الوجود والعدم والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزا ما تابعة للوجود اي صادق عن الجوهر بشرط
الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر في الحيز المعين ويسمونه الكائنية معلل بالتحيز على الكون
وذهب الشحام والبصري وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التحيز اذ لا معنى للجوهر الا المتحيز
بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدوم هل هي صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم فاثبته ابو
عبد الله ونفاه غيره لانها لافتقارها الى الذات ممكنة فان كانت علتها الذات او الفاعل الموجب
بغير توسط الاختيار اصلا لزم دوامها فلا توجد الذات وان كان هي الفاعل بالاختيار ابتداء او انتهاء
لزم حدوثها وهو … ومنها اختلافهم في ان الجواهر المعدومة هل هي اجسام في العدم فنفاه الجمهور
واثبته ابو الحسين الخياط قال ومثل تقاسيم الحال اقول من تفاريع القول بالحال تقسيمه
الى حال معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى
حال ليس كذلك كلونية السواد فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود الاشيا ومنها تعليل
اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات
جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود ومنها
كالحيوة ظ تقسيمهم تلك الصفات في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما يتركب عنه البنية كالحيثية
وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود
والكون والكائنية … في الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل
فسادظ كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل قال فان قلت اقول للكان اسما القوا بثبوت
المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود … سيما الواسطة
كثير من اهل المحققين حاول السيد على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان العقل
جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من القابل والفاعل فان اسباب الماهية
غير اسباب الوجود على ما سيجي فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما راوا فيه من شائبة
التقرر والتحقق مع تنبههم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل
الجاعل وحاصله انهم وجدوا التفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات تتصف بالوجود
تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالثبوت
والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما ينعت به الموجود كوجوده وايجاد الله تعالى
اياه وعالمية زيد ولونية السواد وقد قام الدليل على انه ليس موجودا ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه
ام لا ظ لا تحقق له اصلا لما راوا الموجودات تتصف به سواء وجد اعتبار العقل وفرضه او لم يوجد … فليس
بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل
واسطة وسموه بالحال … فاذا صدر المعلول عن العلة فيحدث في كل منهما صفة كانت معدومة
قبل الصدور اعني الموجودية والوجود فلا تكون ح معدومة ضرورة التفرقة بين الحالتين وقد
قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة قال واذا انساق ذلك اقول ذكر صاحب
المواقف عليها نطق به اصل الشيخ انه يظن ظنا من ياس من اليقين ان مبنى اثبات الواسطة على انهم
وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود لها فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ومنها ما لا
يتصور عروض الوجود لها اصلا كالاعتبارات العقلية التي يسميها الحكما معقولات ثانية فجعلوها لا

موجودة ولا معدومة يعني انها ليست متحققة ولا من شانها التحقق فعندنا تقابل الوجود والعدم
تقابل ايجاب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم وظهور ان هينا الظن لا يمس جوهر الحال اصلا
اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم ساير للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره صاحب التلخيص
لا اعتماد على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال
ح يكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك
لانهم يجعلونه فوق المعدوم في التقرر والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا
كونه جزء الموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم
الذي له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره والكاين في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره
ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو
التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى الوجود من جهة ان التبعية حاصلة له بالفعل
قال المبحث الخامس اقول قد اشتهر اختلاف في تمايز الاعدام فان اريد ان ليس التمايز
امرا متحققا في الخارج اذ ليس للعدمات او للمعدومات هويات عينية متمايزة فضروري لا يتصور فيه
نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة في نفس
الامر فغلط لان عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود المشروط
وعدم الشرط لا ينافي وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الاخر بخلاف غير الضد
ولما لم يكن التمايز الا بحسب التعقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب
صاحب المواقف الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته نفاه لان
التمايز لا يكون الا في العقل اي بحسب العقل والتصور فان كان ذلك بوجودها في الذهن على ما هو
راي المثبتين لم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود
ذهني فلا يكون التمايز الا للموجودات ومن نفاه اثبته لان الاعدام ليس لها شائبة الوجود متمايزة
في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز
الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال في بيان التفرع
انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني
وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا قال والعدم
قد يعرض لنفسه اقول لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز فرع
يكون للموجودات الذهنية على ما هو راي المحققين من الحكما والمتكلمين حاول التنبيه على الجواب
بذكر مسايل تدل على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار منها ان العدم يعرض لنفسه بان
يتصور العدم المطلق الذي هو نفي الكون في الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك
عروضا للعدم على ما هو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها ان
زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من
حيث كونه نفيا له وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له هوية في الخارج ولا صورة
في العقل ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وقسيم الثابت من حيث
ذاته فيمتنع الحكم عليه لا يستدعي ثبوت المحكوم في الجملة فان قيل فما لا يكون ثابتا بوجه من الوجوه
من حيث انه لا ثابت يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم حكم فيتناقض قلنا صحة الحكم عليه بامتناع
الحكم ليست من جهة انه لا ثابت بل من جهة انه متصور وثابت في العقل وامتناع الحكم من جهة

انه

انه لا ثابت في نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة
على قولهم ان الحكم على الشي مشروط بتصوره بوجه ما وهو انه لو صح ذلك لصدق قولنا لا شي مما ليس
فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه ضرورة انتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه
القضية ان كان معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا وان كان مجهولا
مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم متناقض لان بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد يجاب بان هذه
القضية مشروطة اي لا يصح الحكم ما دام مجهولا مطلقا وهي لا تناقض المطلقة وهو مدفوع اذ
تغيير وهو ان يقيد انتفاء الشرط بالدوام اي ما يكون مجهولا مطلقا دايما لا يصح الحكم عليه دايما
او تغيير امكان التصور فيقال لو كان الحكم على الشي مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره
ضرورة فيلزم ان لا يمكن الحكم على ما لا يمكن تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فالشبهة
مما تقرر في امور كثيرة مثل ضرب فعل ماض ومن حرف جر وليس باسم وما لا يتصور اصلا ليس كذا الى
غير ذلك فينبغي ان يكون الجواب حاسما للمادة وحاصله ان الموضوع في امثال هذه القضايا متعدد
فالمجهول المطلق من حيث ذاته ممتنع الحكم ومن حيث كونه متصورا محكوم عليه وضرب من حيث
كونه هذا اللفظ اسم وهكذا او قد يقال في بيان بطلان قولنا لا شي من المجهول مطلقا يصح الحكم
عليه بان كل مجهول مطلقا فهو شي او لا شي او ممكن او لا ممكن وبالجملة فاثبات ليس بضرورة
امتناع ارتفاع النقيضين وفيه منع ظاهر وهو انا لا نصدق شي من هذه القضايا وانما يلزم
ارتفاع النقيضين لو سلبا عن شي واحد وهيهنا كما لا ايجاب لا سلب لان كلا منهما مشروط
بتصور الموضوع فلهذا سد القوم بطريق الترديد على ما ذكرنا قال وبالجملة فلا حجر اقول
زيادة تعميم لتصرفات العقل واعتباراته يعني ان له ان يعتبر النقيضين من المفردات كالموجود
واللاموجود او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع
صدق المفردين على شي واحد وامتناع صدق القضيتين في نفس الامر فيكون النقيضان
موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له اصلا وله ان يعتبر عدم كل شي حتى
عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون جامعا بين وجوده وعدمه
لكن احدهما بحسب الذات والاخر بحسب التصور وله ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت في الذهن
وغير ثابت فيه فيكون اللا ثابت في الذهن قسيما للثابت فيه بحسب الذات وقسما منه باعتبار
كونه متصورا وكذا في تقسيمه الى ممكن التصور واللا ممكن التصور يكون الثاني قسيما من ممكن التصور
بل من المتصور وله ان يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن واللا ثابت فيه وكذا بين ممكن التصور
واللا ممكن التصور مع انه يستدعي ان يكون للمتمايزين هويتان عند العقل ولا هوية للا ثابت
في العقل واللا ممكن التصور فيكون كل منهما لا هوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية
عنده من حيث التصور وهذا كما انه يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فيكون اللاهوية
قسيما للهوية بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها في العقل ولا تناقض في شي من ذلك
وهذه اصول يستعان بها على حل كثير من المغالطة قال المبحث السادس اقول كل من
الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولنا الانسان موجود والعنقا معدوم وقد يقع رابطة بين
الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم او من غيرها كما في وجود زيد
في الزمان او المكان وفي الاعيان او الاذهان والحمل قد يكون ايجابيا وهو الحكم بانتفايه
عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو حقيقة عن فيه فيهما قلنا قلنا

ولابد في حمل الايجابية من ايجاب الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك
للقطع بان هذا الابيض ليس بين الموجودين المتغايرين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد
فايدة يعتد بها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم
الفايدة في مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فرب موجبة
لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي
والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها
وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد الاعم لم يتناول امثال هذه القضايا لم يتم
لانه لا يتصور التغاير والمفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا
الحاصل فيه وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات الهوية والوجود هو ان يكون ما
صدق عليه مفهوم المحمول من غير ان ينفرد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينا كما
في القضايا المعتبرة سيما اذا اخذ بحسب الحقيقة او الخارج او ذهنيا كما في القضايا الذهنية
على ما قالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له
الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ذات
الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتكرر الواسطة في الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذ
القضية طبيعية المحمول او الموضوع كقولنا الحجر مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا
بعض الموضوع انسان ولا شي من الانسان بنوع ح كذب النتيجة لان المعتبر عند المعتبرين
في الاحكام من الموجبة المعنى الذي ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة فمعنى الايجاب في الذهن
ان المعقول الاول الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه
مفهوم المحمول من غير تعدده في ذاته ووجوده العقلي وانما التعدد في مفهوميهما اللذين كلاهما
او احدهما من ثواني المعقولات فمعنى قولنا شريك الباري ممتنع ان ما فرضه العقل شريك الباري
فهو ممتنع في الخارج اي يصدق عليه في الذهن انه ممتنع الوجود في الخارج وعلى هذا فقس
قال ولا يلزم من حملها على الماهية اقول قد يتوهم انه كما لا واسطة بين الوجود والعدم
لا واسطة بين اعتباريهما فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل
لغوا بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة
ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم سواد فان
الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلغو او مع اعتبار عدمه فتناقض فاثر زوال ذلك الوهم بان
الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول او نقيضه وجوديا كان او عدميا او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر
فيه احدهما وانما يجب تقييده من قبل الحمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا او العدم كان معدوما
او السواد فاسود او البياض فابيض من غير ان يعتبر معه شي من ذلك وكذا الثبوت الذهني
وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشي يستدعي تصوره وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره
في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او مفارقة
فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لو كان المحمول
هو الثبوت الذهني او نقيضه لم يكن لغوا او تناقضا الا بالنسبة الى من يعلم ان المحمول عليه متصور
البتة وان التصور ثبوت ذهني قال ولا شرط اقول يعني ان الحكم قد يكون صحيحا اي حقا
وصدقا وقد يكون فاسدا اي باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال

خاصة وليست صحة الحكم مطابقة لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية
على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومقابل للامتناع واجتماع النقيضين ممتنع
وكقولنا الانسان ممكن او اعمى ولا يكفي المطابقة لما في الاذهان لانه قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة
للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل
قطعا بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اي خارج ذات
المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته وبالنظر اليه مع
قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشي وبالنفس الذات فان قيل
كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا ثبوت في الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب اجمالا
انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق
وان لم يعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم يتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة
يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما
سواء كانا من الموجودات او المعدومات بحسب حيثيتهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها
الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك
المعقول من حيث خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا
عند من يحاول ما في الاعيان على ما بينا فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة
الواقعية على اي وفقها في الايجاب والسلب ولما لم يتصور النسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر
سيما فيما بين المعدومات حصول الا بحيث التعقل وكان عندهم ان صور جميع الكائنات واحكام الوجود
والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد ازلي يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في
العقل الفعال ويستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق
لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك
فالاول متعلق خارج عن الذهن قطعا لتحققها في الذهن ولان في الاحكام ما هو ازلي لا يجب تغير
اصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتعلق بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر
في الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارجي مرتسما في مجرد ازلي مشتمل على الكل بالفعل
وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين
العقل ثم قال وهو الذي عبر عنه في القران المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل
رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكر مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى وعنده
مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فلينبه سكن عن التطبيق ثم القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل
الفعال باطل قطعا لان كل واحد من العقلا يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس
الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسامه بصور الكائنات بل مع
انه ينكر ثبوته ويعتقد انتفاءه على ما هو راي المتكلمين وكان المراد ان ما هو في نفس الامر على وجه
الكل ولا يحتمل النقيض اصلا هو ما في العقل الفعال وان تغايرا بحسب المفهوم وقد يقال لو اريد بما
في نفس الامر علم العقل الفعال القديم الاسبق وفي علم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب
لامتناع مطابقة الشي لما لا تحقق له معه وفي العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا
الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي في نفس الامر ليس
عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة التي مع ما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة

اما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له اولا الا تعقل
ذاته وهو عين ذاته ومن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الكلي كاف في المطابقة قال
الفصل الثاني في الماهية وهي لفظة ما هو ولذا قالوا ماهية الشي ما به يجاب عن السؤال بما هو كما
ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو ولا حقا في ان المراد ما هو الذي لطلب الحقيقة دون
الوصف او شرح الاسم وتركوا التقييد على انه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تعريف
الماهية ومنهم من صرح بالقيد فقال الذي يطلب به جميع ما به الشي هو هو وانت خبير بان ذلك
بعينه معنى الماهية وان هذا التعبير لفظي فلا دور وقد يعبر عنها بما به الشي هو هو ويشبه ان يكون
هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس
كذلك لان الفاعل ما يكون به الشي موجودا لا ما به يكون الشي ذلك الشي فانا نتصور حقيقة
المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا فنبني هذا التعبير على ان نفس الماهية ليست بجعل
الجاعل على ما يجي بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال
ذات العنقا وحقيقته بل ماهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية
وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدقت الماهية
عليه من الافراد قال وتغاير عوارضها اي ماهية الشي وحقيقته تغاير جميع عوارضها
اللازمة والمفارقة كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة وكالمشي للحيوان والضحك للانسان
ضرورة تغاير المعروض والعارض ولهذا يصدق على المتنافيين كالانسان الضاحك وغير الضاحك
فهي في نفسها ليست شيا من العوارض ولو على طرفي النقيض كالوجود والعدم والحدوث
والقدم والوحدة والكثرة وانما تنضم اليه هذه العوارض وتجعل معها موجودا او معدوما حادثا
وقديما واحدا وكثيرا الى غير ذلك وتقابل تلك الماهية اي تعرض لها تقابل الافراد بتقابل
الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم
الساكن وعلى هذا القياس بحيث تحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هي هي كما يقال الاربعة
من حيث هي هي زوج اوليست بفرد يراد ان ذلك من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضياتها
من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح ذلك الا حمل الذاتيات والاربعة من حيث هي
هي ليست الا الاربعة ولذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض فقيل الاربعة من حيث هي هي زوج
اوليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شي بتقديم السلب على الحيثية مثل ان يقال ليست
من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا
فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث زوج اوليست بفرد اوليست هذا ولا ذاك بتقديم الحيثية
لدلالته على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها والتقدير انها من العوارض واما اذا اريد
بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا الاربعة من حيث
هي زوج اوليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك اوليس بضاحك لما ذكر
في المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضا السلب وهو باطل وليس على الاطلاق
قال الامام ولو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين كقولنا الانسان اما واحد او كثير لم يلزمنا ان
نجيب البتة بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي النقيض لان معنى السؤال بالموجبتين انه اذا لم يتصف
بهذا الموجب اتصف بذلك والاتصاف لا يستلزم التغاير وهذا ما قال في المواقف لو سئلنا
عن المعدولتين فقيل الانسانية من حيث هي هي واحد او لا لم يلزمنا الجواب ولو قلنا قلنا لا هذا ولا ذاك

اي ليست من حيث هي هي ولا هذا بتقديم الحيثية لما مر ولا يخفى ما في لفظ المعدولتين من العدول عن الظاهر
فان قولنا هذا ليس بواحد من المعدولة في شي وكذا قولنا هو لا واحد ولا كثير وكثير اي لا واحد ونظيره
اي لا اعمى واعمى اي لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة وفي قوله تقابل بتقابلها اشارة الى جواب
سوال تقديره ان الانسانية التي في زيد ان كانت هي التي في عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد
في آن واحد في مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرها لم يكن الماهية امرا واحدا
مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون
الواحد لا بالشخص في امكنة متعددة ومتصفا بصفات متقابلة بل يجب في طبيعة الاعم ان يكون
كذلك قال المبحث الثاني اقول الماهية قد توجد بشرط مقارنة العوارض وسمي المخلوطة
والماهية بشرط شي ولا خفا في وجودها كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان وقد توجد بشرط ان
لا يقارنها شي من العوارض وسمي المجردة والماهية بشرط لا ولا خفا في امتناع وجودها في الاعيان
لان الوجود من العوارض وكذا التشخص وفي الاذهان ايضا سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية
لان الكون في الذهن ايضا من العوارض التي لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار
العقل وجعله اياه وصفا لها وقيدا منها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن اذا قيد العوارض
بالخارجية وغايته ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وكانه اراد بالعوارض الخارجية
ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القايمة بالاذهان وعلى هذا فكون الوجود
في الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ما سبق في بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة
في الخارج وذكر بعضهم انها موجودة في الاذهان من غير تقييد العوارض بالخارجية وبينوه بوجهين
احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شي معها ورد بان مثل هذا لا يكون
ماخوذا بشرط لا وهو ظاهر وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شي حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية
مجردة عن العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت في نفسها مقرونة بها ورد بان هذا لا
يقتضي كونها مجردة بل غايته ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى
للماخوذ بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا فحينئذ لا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا
بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا
يكون في نفسه مقرونا بشي من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية امتنع وجوده في الذهن
والخارج جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل فكيف يصح على الاول
الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلنا هي شبهة المجهول المطلق وقد سبقت قال وما نسب الى
افلاطون اقول قد نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق وهو انه يوجد
في الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح
كونه جزا من الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سيأتي من ان
كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات والجز
من الاشخاص يتصف بالعوارض لا محالة وانه هو الماهية لا بشرط شي لا الماهية بشرط
لا شي وان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجردة تناقض اللهم الا ان يقيد العوارض
بغير الوجود او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأي افلاطون
وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال
صاحب الاشراق وغيره اشارة الى ما عليه الحكما المتالهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب

والبسايط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبّر امره حتى ان الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السوا لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون انسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون هناك انسان محسوس فاسد واخر معقول مجرد دايم لا يتغير ابدا ثم هذا غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما سيجي صرح بذلك صاحب الاشراق فقال والصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اي من عالم العقل وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات التي في عالم المثل ايضا رب نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجزا مفوض الى رب النوع الذي هو محلها من الاجسام مثلا في عالم العقل جوهر مجرد له هيات نورية اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع رايحته او السكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضايه **قال** وقد يوجد لا بشرط شي **اقول** لا خفا في تباين المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعني الماخوذ لا بشرط شي فاعم منها لصدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشي واللامشروط به متنافيان وكيف يتصادقان قلنا التنافي انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذلك وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به وانما التنافي في الصدق بين المشروط بالشي والمشروط بعدمه كالمخلوطة والمجردة ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شي موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق واخر مركب منه ومن الخصوصية هو المتشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجز الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل الماخوذ لا بشرط شي يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شي من الكلي بموجود في الخارج لان الوجود في الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية وتنافي اللوازم دليل تنافي الملزومات قلنا لا نم ان مجرد الماخوذ لا بشرط شي كلي طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والماخوذ لا بشرط شي اعم من ان يعتبر معه هذا العارض او لا يعتبر فلا يمتنع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لان كلية العارض منه تنافي الوجود الخارجي المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو الماخوذ لا بشرط شي موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق بعد عروض التشخص فيصير الحاصل ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج واما الماخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد في الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي **قال** وذكر ابن سينا **اقول** ما ذكرنا معنى الماهية بشرط شي وبشرط لا شي ولا بشرط هو المشهور فيما بين المتاخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد توجد بشرط لا شي بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كلما يقارنه زايدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع

بلغ

حال

بحال المقارنة بل جزءا منه مادة له متقدما عليه في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجز فيمتنع حمله على المجموع لانتفا شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يوخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ولا لا وحده مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والماخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشيا مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشيا المختلفة الحقايق فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما في الانواع البسيطة او بما ينضاف اليه فيجعله احد الاشيا كما في الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شي وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان اي كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون معه الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شي بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق حصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا فالحيوان الاول جز الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه ولا يكون جزءا لان الجز لا يحمل على الكل بالمواطاة لما مر وانما يقال للجنس والفصل انه جز من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متاخرا لانه ما لم يوجد الانسان في الخارج مثلا لم يعقل له شي يعمه وغيره وشي يخصه ويحصله ويصير هو بعينه هذا ما ذكره ابو علي في الشفا ولخصه المحقق في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث الاول ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شي اصلا زايدا كان او غير زايد وح يكون القول بكونه جزءا منضما الى ما هو زايد عليه ساقطا الا ان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به ابو علي في شفايه حيث قال اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى اخر من حس او اغتذا كان خارجا عنه الثاني انه جعل غير المبهم من اقسام الماخوذ بلا شرط شي ومبناه على ما مر من كون الاول اعم من الثاني الثالث ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصل بما ينضاف اليه والماخوذ بشرط شي يشعر ببني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان الماخوذ لا بشرط شي اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالماخوذ بشرط شي الرابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف والاشخاص فكيف جعل الاول منهما غير متحصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة عندهم بالماهيات والحقايق فالمراد الابهام وعدمه بالقياس اليها الخامس ان المادة اذا كانت من الاجزا الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع يتوقف على تصور الجنس والفصل ومعروض الجنسية والجزئية واحد هو الماهية الحيوانية وانما التغاير بحسب الاعتبار حيث اخذت في الاول بشرط لا وفي الثاني لا بشرط وقد يقال ان هذه المعاني انما تعتبر في الصور العقلية من المفهومات الكلية فتكون المادة من المواد العقلية

فيكون بهذا الاعتبار جنسا و الفصل الذي حصلها وجعلها احد تلك الاشيا المحصلة الذي هو النوع

التقدم بالوجود الخارجي

ونتقدمهما بالوجود العقلي صورة كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي فاما هو بحسب المبدا فان المواد
العقلية ماخوذة من المبادي الخارجية كالحيوان من البدن والناطق من النفس فكما ان الحيوان
الماخوذ مادة عقلية يتقدم على الانسان في الوجود العقلي كذلك مبداه الذي هو البدن يتقدمه
في الوجود الخارجي حتى لو لم يكن المادة ماخوذة من مبدا خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم
الا في العقل واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجز
الموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شي هو المحمول وليس بجز اصلا وانما يقال له جز الماهية
بالمجاز لما انه يشبه الجز من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع جزا من احدهما اورد هذا الكلام في
كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه وذلك انه قال قد توجد الماهية مجردة عما
عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شي لكان زايدا عليها ولا يكون هي مقولا على ذلك المجموع الحاصل
منها ومن الشي المنضم اليها والماخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شي ولا يوجد الا في
الاذهان وقد توجد لا بشرط شي وهو كلي طبيعي موجود في الخارج هو جز من الاشخاص وصادق
على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الاشارات
مما اشتهر بين المتاخرين وفيه شهادة صادقة بما رمي به التجريد من انه ليس من تصانيفه
مع جلالة قدره على ان ينسب اليه **قال** المبحث الثالث **اقول** الماهية اما بسيطة لا جز
لها اصلا كالواجب والنقطة والوحدة والوجود واما مركبة لها اجزا كالجسم والانسان ووجود
المركبة معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناه فالواحد
موجود فيه بالضرورة واما في المركب العقلي فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية
لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه خلط من باب اشتباه
المعروض بالعارض فان وجود الواحد بمعنى ما لا جز له اصلا انما يلزم في العدد الذي هو العارض
واما في معروض العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو احد اجزايه فعلى تقدير عدم الانتهاء
الى البسيط يكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرارا غير متناهية ويلزم وجود
المركب الواحد بالضرورة وهو لا يثبت المدعى واما الثاني فلان معنى المركب العقلي ان لا
يكون تمايز اجزايه الا بحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه معقولا باجزايه فالاولى التمسك
في اثبات البسيطة ايضا بالضرورة كالوجود **قال** ويدل على التركيب **اقول** يعني اذا اشتركت
الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك على تركيب كل من الماهيتين مما به الاشتراك
وما به الاختلاف وكذا اذا اشتركتا في ذاتي مع الاختلاف في عارض هو من لوازم الماهية
لان ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف في لوازمهما فيكون جزا
وهو المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتي جز الماهية كان هذا لغوا من الكلام بمنزلة ان يقال
كل ما له جز فهو مركب مع الاستغناء عن باقي المقدمات وان اريد ما ليس بعرض جاز ان يكون
الذاتي المشترك تمام احدى الماهيتين وجز الاخرى المتمايزة عنها بالذاتي الاخر او بلوازم الماهية
فلا يلزم تركب الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذات ولوازم الماهية الجسمية
قلنا المراد لزوم تركب الماهية المتمايزة بالذاتي او لوازم الماهية فان كانت كلتاهما كذلك كما في
الانسان والفرس فكلتاهما وان كانت احديهما كما ذكرتم فاحديهما واما مجرد الاشتراك في ذاتي
مع الاختلاف في العوارض الثبوتية او السلبية او مجرد الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض
فلا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتهما ويستند اختلاف العوارض الى

اسباب غير الماهية كما في اصناف الانسان وافراده وان يكون الذاتيان المختلفان تمام الماهيتين
البسيطتين المركبتين بالعوارض كالوحدة والنقطة في العرضية والاشكال ونحو ذلك **قال** وقد
يعتبر **اقول** البساطة والتركيب بالتفسير السابق وصفان متنافيان لا يصدقان على شي اصلا
ولا يرتفعان لكونهما في قوة النقيضين وقد يوجدان متضايفين بان يوجد البسيط بسيطا بالقياس الى
ما يركب منه بمعنى كونه جزا منه والمركب مركبا بالقياس الى جزيه بمعنى كونه كلا له وهذا المعنى غير
معنى كونه ذا جز في الجملة وهو معنى المركب الحقيقي وان كان في نفسه من قبيل الاضافة فبين البسيط
الحقيقي والبسيط الاضافي عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جز من مركب كالوحدة للعدد
وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شي كالواجب وبالعكس في مركب هو
جز المركب كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقي والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة
لان كل مركب حقيقي فهو مركب بالقياس الى جزئه وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط وذلك لان
كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى
جزيه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وذكر في التجريد ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي
والمركب الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى
المركب منه ولا ينعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار للبيت
واما الثاني فلان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه
الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزا من شي اصلا فالاولى
بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا
يلزم ان يكون جزا من شي فضلا عن اعتبار ذلك بل قطعا **قال** ولا بد من تقدم الجز **اقول** يعني ان
جز الشي يتقدمه وجودا وعدما في الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جز واما العدم فبالنسبة
الى شي ما من الاجزا بمعنى ان وجود الانسان مثلا في العقل يفتقر الى وجود الحيوان والناطق وعدمه
الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شي منهما
ويتفرع على الاول الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتي
للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنه بمجرد
تصورهما وعلى الثاني الاستغناء عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجز للمركب كالجدار للبيت واللون
للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فان جاعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر
ان للجز خواص ثلاثا الاولى التقدم في الذهن والخارج وهي خاصة حقيقية لا تصدق على شي من العوارض
الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار
الجز والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم
البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن
الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على الاعراض الاولية اعني اللاحقة للشي لذاته من غير
واسطة سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث لقايمتين بالنسبة
الى المثلث فانه لازم لذاته ويفتقر بيانه الى وسايط او غير محتاج كالانقسام بالمتساويين للاربعة
والبياض لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الواسطة بحمل القضية اولية والاستغناء عن الواسطة
بحمل محمولها اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما في انقسام الاربعة وبياض السطح وصدق الاولى
بدون الثانية في بياض الجسم وبالعكس في تساوي زوايا المثلث للقايمتين فان قيل ان اريد بالخاصة

الاولي التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يوجد
في الوجود العيني والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني يتقدم بالوجود الذهني والعيني بالعيني على
ما ذكر فالعلة الفاعلية للشي متقدمة عليه في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة
ايضا تكون اضافية لا حقيقية قلنا الظاهر ان مراده بالاول على ما صرح به الامام ومبناه على ما تقرر
عندهم من وجود الكلي الطبيعي لكونه جزءا من الاشخاص واذ قد بينا بطلان ذلك فالاولي ابتناؤه على
ما ذكرنا من ان الجزء اي ما يعرض له الجزئية يتقدم بالوجودين اما بالوجود العيني فباعتبار كونه
مادة لكونه ماخوذا بشرط لا واما بالوجود العيني فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه ماخوذا
لا بشرط فيكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية غاية الامر انها لا تكون شاملة بنا
على ان من الجزء ما لا تقدم له في الخارج كلونية السواد وفي الذهن كالهيولى والصورة او الاجزاء التي
لا تتجزى اذا جوزنا تعقل حقيقة الجسم بدون ذلك **قال** والتركيب قد يكون حقيقيا بان يحصل
من عدة اشيا حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والاثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضروري
للقطع بانه لا يحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من
جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية
فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل فان الجنس يحتاج الى الفصل
من جهة انه امر مبهم لا يحصل معقولا مطابقا لما في الاعيان من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن به فصل
لانه الذي يحصل طبيعة الجنس ويفردها ويعينها ويقومها نوعا وهذا معنى علية الفصل للجنس وحاصله
انه الذي يتخصص به الجنس اي يصير حصة حصة ولذا نقل الامام عن ابي علي ان الفصل علة لحصة
النوع من الجنس وان كان صريح عبارته انه علة لطبيعة الجنس يعني ان الصورة الجنسية ليست
متحصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان تقال على اشيا مختلفة الحقايق واذا انضافت اليها الصورة
الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد تلك الاشيا فالفصل بالحقيقة علة لحصولها بهذا المعنى وارتفاع
ابهامها لا لحصولها في العقل لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا لحصولها في الخارج لانه لا تمايز
بينهما في الخارج والا امتنع حمل احدهما على الاخر حمل بالمواطاة ومن البين ان ليس في السواد امر محقق هو الكون
واخر هو قابضية البصر يجتمعان فيتحصل منهما السواد بل التحقيق ان ليس في الخارج الا الاشخاص
وانما الجنس والفصل والنوع صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض
للعقل واعتبارات تعقلها من حرسات اقل واكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من زيد
تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس
فان قيل هذا انما هو في النوع البسيط كالسواد لظهور ان ليس في الخارج لونية وشي اخر بها امتيازه
عن ساير الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلهما واحدا واما في نوع فالذاتيات
المتمايزة في العقل متمايزة في الخارج وان جعلهما واحدا كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما
ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي ذلك الجسم
بعينه موجودا كالفرس الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا
قلنا الجسم الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه جسما ولا كلام في تميز الاول عن الكل
بالوجود الخارجي واما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل
ان الذاتيات المتمايزة بحسب العقل فقط قد تكون لها مبادي متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم
والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس الناطقة وقد لا تكون كالسواد من اللون وقابضية

البصر وكالسطح من الكم وقابلية القسمة في الطول والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا
جوز بعض المحققين كون الفصل عدميا فان المعنى الجنسي من الكم المتصل يحصل بانه طول وعرض فقط
فيكون سطحا او بانه طول فقط فيكون خطا **قال** كالهيولى والصورة **اقول** يعني ان الاحتياج فيما بين
الجزئين قد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور وذلك كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص
الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وسيجي بيان ذلك **قال** وقد يكون اعتباريا
بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه
اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل
ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان
اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي كالبسائط العنصرية
للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض
اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات
الحقيقية فان هناك صورا تفيض على المواد في نفس الامر وستعرفها واما في مثل الترياق والمعجون
فهل تحدث صورة جوهرية هي مبدا الاثار او مجرد المزاج المخصوص الذي هو من قبيل الاعراض وان
التركيب الحقيقي هل يكون من الجوهر والعرض ففيه تردد **قال** والاجزاء قد تتداخل **اقول** اجزاء
المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهي التي يكون بينها تصادق في الجملة على الوجه
الكلي من الجانبين بان يصدق كل من الجزئين على كل ما يصدق عليه الاخر فيكون متساويين كالمركب
من العيوي والناطق او من جانب واحد بان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الاخر من غير عكس
فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق واما لا على الوجه الكلي بان يصدق
كل منهما على بعض ما يصدق عليه الاخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان
والابيض واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الاحاد او متخالفة محسوسة كما في البلق من
السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة او مختلفة كما في الانسان من البدن
المحسوس والنفس المعقولة وقد تقسم المتخالفة الى ما يكون للشي مع ما عرض له من الاضافة
الى الفاعل كالعطا الفائدة من المعطي او الى القابل كالفطوسة للتقعير في الانف او الى الصورة
كالافطس لانف فيه تقعير او الى الغاية كالخاتم لحلقة يزين بها الاصبع والى ما يكون للشي مع اضافة
له الى المعلول كالخالق والرازق والى ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر وباعتبار الخر
الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان
او مختلطة من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما
في الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب من القرب وزيادته او ممتزجة بعضها حقيقي
وبعضها اضافي كما في السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبي **قال** البحث الرابع **اقول** بعد
الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها بجعل الفاعل
مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل
الجاعل مطلقا بمعنى ان شيا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسايط
استدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج
الى الفاعل لما سياتي من ان علة الاحتياج هي الامكان ولما اعترض بان الامكان نسبة تقتضي الاثنينية
فتنافي البساطة اشار الى الجواب بانه ليس تركيبا بين اجزاء الماهية حتى يختص بالمركبة بل بين الماهية

ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم مع قطع النظر عن الوجود لا يعقل عروض الامكان
للماهية بسيطة او مركبة ويعني كونه ذاتيا لها انها في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود
يعقل بينهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم يكن البسيطة
مجعولة لم يكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر في الخارج جميع بسايط المركب حتى الجزء الصوري من غير
فاعل تقرر المركب ضرورة لا يقال يجوز ان يكون لكل جزء تقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر
المجموع كما سبق في مجموع التصورات وتصور المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع المتقررات وتقرر
المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات
متعددة وتارة تصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل الثاني ان الفاعل لا بد ان يؤثر في الماهية
ويجعلها تلك الماهية في الخارج حتى يتحقق الوجود لان ذات المعلول عند انتسابها الوجود من
الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلة في الخارج بكمالها بل لا بد ان يبقى شي منها يحصله الفاعل ولو هيئة
اجتماعية والا كان المعلول متحققا سوا تحقق الفاعل او لا فلا يكون للفاعل تاثير فيه ولا له احتياج
الى الفاعل الثالث انه لا يتقرر الماهية في الخارج بذاتها لما سبق في بحث العدم فيكون بالفاعل
ضرورة ولا معنى لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده
ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثاني انه لا يدل الا على ان ماهية المعلول لا تكون حاصلة
متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها
من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تاثير له فيها وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت
فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يستوي بل يدل على الانفكاك
بالفاعل فالوجوه الثلاثة على تقدير تمامها لا تفيد الا كون الوجود بالفاعل الرابع انه لا نزاع في ان
للعلة فعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او
انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من الماهيات
فيكون المجعول هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات التي هي حقايق الاشيا لا في ما صدق
هي عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجعول ذلك الشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان
مثلا او الوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام **قال**
قالوا احتج النافون **اقول** تقدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع
بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب انه ان اريد
انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا نم استحالته فان عند ارتفاع الفاعل
يرتفع الوجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق
العدول بان يصير الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نم لزومه فان عند
ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب **قال** فان قيل **اقول** يريد
التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة
الى ماهية الممكن واجزائها بالنسبة الى وجوده حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس
للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية
الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي هي
ليست مجعولة كما انها ليست موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض
بمعنى ان شيا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه النزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر

فايدة والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد
يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة من الممكن الى العوارض والعوارض منها ما
يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزوج لم تكن اربعة ومنها
ما يكون من لوازم الهوية كما في الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما غير متناه او حادث كان جسما
ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية
وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء
فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية
في الجملة اعني الماهية بشرط شي وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية
من حيث هي ويحتمل انه تعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير
وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى
الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد
ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيطة وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل
بالنظر الى الهوية ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى **قال** الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية
جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل
التعين وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف
البقين جعل التعين في فصل الماهية والوجوب ومقابليه فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا
العلة والمعلول وكذا العدم والحدوث في فصل الوجوب ومقابليه وصاحب الصحايف جعل
الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق الموجود والبواقي من لواحق الوجود فاطلقنا
القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير **قال** المبحث الاول **اقول**
تعين الشي وتشخصه الذي به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه
الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين وكذا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود وواحد
ولا يصدق انه متعين وان كان التعين او المتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز
عموم من وجه لصدقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركها كالماهية مثلا فان كلا منها متشخص
في نفسه ومتميز عن غيره ويصدق التعين بدون التميز حيث لا تعتبر المشاركة وبالعكس حيث
يتميز الكليات كالانواع المعتبر اشتراكها في الجنس **قال** المبحث الثاني **اقول** التعين امر اعتباري
لا تحقق له في الاعيان اذ لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين ضرورة وينتقل الكلام اليه ويتسلسل
فان قيل لا نم انه لو كان موجودا لكان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة في الماهية
ليحتاج في التمايز الى تعين وهو ممنوع بل هي مختلفة بالماهية متمايزة بالذات وانما يتشارك في لفظ
التعين او في عرضي لها هو مفهوم التعين قلنا ضروري ان لكل موجود ماهية كلية في العقل وان
امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا في حق الواجب محل نظر فلذا حض الدعوى بالتعين وان
كانت المنافسة باقية فان قيل لم لا يجوز ان يكون بعض التعين نفسه لا زايدا عليه ليتسلسل قلنا
لان ماهية التعين كلية وانما التمايز بالخصوصيات العارضة التي لا تقبل الاشتراك وتغاير
المعروض والعارض في الامور الموجودة في الخارج ضروري وانما يصح الاتحاد بحسب الواقع في
الامور الاعتبارية كوجود القدم وحدوث الحدوث **قال** وقد يستدل **اقول** اي على كون
التعين اعتباريا بانه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون

الحصة الاخرى منه على وجوده وتميزها فان كان تميزها بهذا التعين فدور وان كان بتعين اخر
فتسلسل وهذا هو المراد بقوله لو وجد لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها فلا يرد ان
تميز الماهية بذاتها وبالحاق الفصول لا بهذا التعين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعروض
هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا بتعين اخر سابق ليلزم المحال كما ان المعروض
الابيض هو لا بياض اخر وحاصله ان ذلك هو رمية فان الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة
متميزة بما عرض لها من التعينات كحصص الانواع من الجنس يتمايز بالفصول ولا يتوقف
اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابق قلنا وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة
فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا خلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس
فان التمايز هناك عقلي لا غير وفيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه انما هو بالذات دون
الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه بالزمان لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنة لوكل
فان المعروض المتقدم هو هذه الحصة فيلزم تقدم الهذية وهو التعين والتميز قلنا نعم بمعنى انه معروض
الهذية فلا يمتنع ان يكون هذيتها بهذا التعين **قال** احتج المخالف **اقول** اي القائل بكون التعين
وجوديا بوجوه الاول انه جزء المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود
موجود بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالمتعين الموصوف بالتعين فظاهر ان التعين عارض له كما
منه وان اريد المجموع المركب منها فلا نم انه موجود فان الوصف اذا كان من الاعراض المحسوسة
في الجسم الابيض لم يكن المجموع الا مركبا اعتباريا فكيف اذا كان مما وجوده نفس المتنازع واعترض
صاحب المواقف بان المراد بالمتعين هو ذلك الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس
مفهوم مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو بل الانسان مع شيء اخر يسميه التعين فيكون
جزءا من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب انا سلمنا ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلي
الصادق على عمرو ولكن لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا
يصدق على عمرو دون المجموع ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك
الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون
اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التعين بل ما به التعين الثاني ان ما به الطبيعة النوعية
كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة وانما تتكثر
بما ينضاف من العوارض الموجودة المخصوصة التي ربما تكون محسوسة وهو المراد بالتشخص الثالث
ان التعين لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة
ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى
الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق الرابع ان
التعين لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتعين مطلقا والتعين اذ لا مخرج عن النقيض
وذلك التعين اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض
العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم ان
يكون عدما لامر ما بل معقد وما في الخارج على ما ادعيتم من انه اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض
العدمي وجودي كالعمى والاعمى ولو سلم فان اريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا حصر لجواز ان
يكون التعين عدما لمفهوم اخر وان اريد ما صدق عليه فلا نسلم ان كل ما يصدق عليه اللاتعين فهو
عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نسلم تماثل

النسبة

١٦٦٠
الثبوتيات ثم لا يجوز ان يكون مخالفة مشاركة في مفهوم التعين الخاص وان التعين لو كان عدميا
لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للا
او كليا ذهنيا كالكلية والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التعين مشتركا
بين الافراد لعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم
الاطلاق يتحقق في جميع الافراد وكذا التعين فلا يكون مميزا فلا يكون معينا وان لم يكن التعين
عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق
وبين ذلك العدم الذي هو التعين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم كون الشيء مطلقا او لا معينا
وفيه رفع النقيضين واما بان يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه
جمع بين النقيضين والجواب انه ان اريد بالتعين الذي يحصله عدم الاطلاق مطلق التعين فلا نم
امتناع اشتراكه بين الافراد لعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز الافراد بالتعينات الخاصة
المعروضة لمطلق التعين وان اريد التعين الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك
عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التعين وهو لا يستلزم
الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين اخر
قال خاتمة **اقول** تصور الشيء بوجه ما وان كان كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات
الاحكام ربما تستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقق ان التعين وجودي
او عدمي اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول الحقيقة النوعية
المتحصلة بنفسها او بما لها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات
والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما يسمى العوارض الى ما تعد الهوية وامتناع
الشركة كهذا الانسان وذلك ويسمى العوارض المشخصة ولا بد في تحصيل موضع القضية المطلوبة من
بيان ان المراد بالتشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهوية او عدم قبول الشركة او كون
الحصة من النوع بهذه الحيثية او نحو ذلك ثم لا بد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي
والعدمي والاعتباري فقيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا او مركبا مع وجودي
كعدم البصر عما من شانه البصر او غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم
ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي خلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما
لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي والاعمى وجودي وفي
المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اي بحسب الخارج نحو السواد لا ان يكون
ذلك باعتبار وجوده في العقل واتصاف موصوفه به فيه اي في العقل دون الخارج كالامكان
وهو اعم من الموجود لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا اي في الخارج لكنه بحيث اذا ثبت للموصوف
كان ذلك بوجوده له وهذا ما قال القاضي الارموي اذا قلنا للشيء انه وجودي لا نعني انه دائم الوجود
بل نعني انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بغيره وقد لا يكون له وجود وكانه يريد
الاعم من وجه والاخص الموجود الا يسمى وجوديا كالانسان وغيره من المفهومات المستقلة واما
الاعتباري فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان
فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود تعقل له وصفا هو
الامكان ويقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلا خفاء في ان العوارض المشخصة وجودية والهوية اعتباري
وتميز الفرد عما عداه وعدم قبوله الشركة وكونه ليس غيره او لا يقبل الشركة عدمية **قال** المبحث

الثالث **اقول** لا بد في التعين من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا
معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه
والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل صدقه على كثيرين بل على ما لا يتناهى من الافراد وان كان بحسب
الخارج ربما لا يوجد منه الا فرد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكل قد يخالف كل واحد
فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان
العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكلي الموصوف
بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الهذية حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئي والتشخص
وامتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها وقد يجاب بان المراد انضمام الكلي الى الكلي وتقييده
به لا يستلزم الجزئية والتشخص وان كان قد يفيدها فيكون حاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل
الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان الفاضل لا يستلزم ان يكون جزئية بل
قد يكون كلية وهذا من الوضوح بحيث لا يخبر به فضلا ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل
فعلى ما ذكرتم يلزم ان ما ينضم الى الكلي ويفيد الجزئية مركبا وله لا محالة مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم
اليه ويجعله جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هناك موجود هو الكلي وآخر ينضم اليه ويجعله جزئيا بل
الموجود الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة
والمقصود ان المعنى الذي بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا يصلح ان يكون
انضمام الكلي الى الكلي بل التشخص يستند عندنا الى القادر المختار كسائر الممكنات بمعنى انه اوجد
لكل فرد على ما شاء من التشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية في الخارج للقطع بانها اذا تحققت
لم يكن الا فردا مخصوصا لا تعدد فيه ولا اشتراك وانما قبول التعدد والاشتراك في المفهوم الحاصل
في العقل فان قيل فيلزم ان لا يتعدد التعين لان الوجود امر واحد قلنا هو وان كان بحسب المفهوم
لكن يتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة وسائر الاسباب فيتعدد التعينات واعترض بان
الدوران لا يفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود مما معه التعين لا مما عليه التعين فان قيل نحن نقطع
بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه
فعند الوجود لا بد من ماهية واسباب فاعلية او مادية وبالجملة امر يستند اليه الوجود فيجوز ان
يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود لا يقتضي الا تعينا ما اذ الكلام في التعينات المخصوصة
فلا يثبت المطلوب ما لم يتبين ان وجود كل فرد يقتضي تعينه الخاص وذهب الفلاسفة الى ان
التعين قد يستند الى الماهية بنفسها او بلوازمها كما في الواجب فينحصر في شخص والا لزم
تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الاخر وقد يستند الى غيرها
ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتعينات على السواء فلا
حالا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة لتشخصه متقدما عليه
ضرورة انه لا يصير هذا الشخص الا بهذا التشخص يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان
يكون محلا له وما ذكرنا من نسبة الحال والمحل الى الشخص دون الماهية والتشخص اقرب واوفق
بكلامهم والمراد بمحل التشخص معروضه في الاعراض ومادته في الاجسام ومتعلقه في النفوس
على ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به فالعقول المجردة تستند تعيناتها الى
ماهياتها فتنحصر كل في شخص لا الى مجرد الاضافة لتحقق الكل الاول مثلا على ما قيل لان هذه
الاضافة متاخرة عن وجود الكل المتاخر عن وجود العقل وتعينه والاستناد الى المادة اعم

من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قيل ان الغير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا
في الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله ولما اعترض بان المادة التي يستند اليها التشخص تكون
متشخصة لا محالة وتشخصها اما لماهيتها فلا يتعدد افرادها او للشخص المعلول فيدور او لمادة اخرى
فيتسلسل اجيب بانه لما فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التي يتعاقب عليها بحسب تعاقب
الاستعدادات حتى لو ذهبت الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو رأيهم فيما لا يجتمع في الوجود كالحركات
والاوضاع الفلكية واذا استند التشخص الى المواد تكثرت افراد الماهية بتكثر المواد والمادة
قابلة التكثر بذاتها فلا تفتقر الى قابل اخر وانما تفتقر الى فاعل يكثرها واعترض على ما ذكروا بعد
تسليم مقدماته بان تعين الاعراض الحالة في المادة انما هو بتعين المادة على ما سبق بل تعينها المادة
لما كان دورا واجيب بان تعين المادة انما هو بنفس الاعراض المعينة يتعين بالا بتعيناتها الخاصة
الحاصلة بتعين وحاصله ان تعيناتها بانفسها وتعينها مع تعيناتها ولا يلزم الدور ولا حصول التشخص
من انضمام الكلي الى الكلي الا انه يرد عليه انه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية وتعين افرادها
بما لها من الصفات المتكثرة العارضة لها من غير لزوم مادة **قال** المنهج الثاني **اقول** في الوجوب
والامتناع والامكان جعل الامتناع من لواحق الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود
عن الماهية حال لها والى انه من اوصاف الماهية المعقولة او لكونه في مقابلة الامكان او لان
المراد بلواحقها ما جرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنها **قال** المبحث الاول **اقول** قد تقرر في موضعه
ان هل اما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب
المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لامر حصل في العقل معان هي الوجوب والامتناع والامكان
لان حمل الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطة قد يجب كما في قولنا الباري حي وعلى موجود
والاربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها
الفردية وقد يمكن كما في قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولا خفاء في حصولها عند حمل
العدم او الربط بواسطة لكنه مندرج فيما ذكرنا من حمل الوجود او الربط بواسطة لكونه اعم من
الايجابي والسلبي وتصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب الا انها
قد تعرف تعريفات لفظية كالوجوب والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة
العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم
او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما ولهذا لا يتحاشى عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا
يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما
لا يمتنع عدمه ولا وجوده ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا واظهر
هذه المفهومات الوجوب لكونه تاكد الوجود الذي هو اعرف من العدم لانه يعرف بوجوده ما
بالوجود والنزاع في ان مفهوم الوجوب والامكان وجودي او عدمي مبني على اختلاف مفهومات الالفاظ
التي باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن اما في الواجب فكاقتضاء الوجود بحسب الذات والاستغناء
عن الغير وعدم التوقف عليه وما به يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع واما في الممكن فكالاحتياج
الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود او العدم وما به يمتاز الممكن عن
الواجب **قال** المبحث الثاني **اقول** كل من الوجوب والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون
بالغير لان ضرورة وجود الشيء او لا وجوده في نفسه او ضرورة وجود شيء لشيء او لا وجوده له ان
كانت بالنظر الى ذاته كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية

لها اذاتي والاضطراري وهو ان لم ينفك عن علة لكن قد ينظر الى خصوص العلة كوجوب الحركة في المرور وامتناع
السكون له وقد ينظر الى وصف لذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد
ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب الانخساف للقمر في وقت المقابلة المخصوصة وامتناعه في وقت التربيع
وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب الحركة للجسم الماخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون لوجوده
قال والموصوف بالذاتي اقول يعني اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتي
يكون واجب الوجود لذاته كالباري تعالى وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كالجمع بين النقيضين
واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا
الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له كالفردية للاربعة
فلوازم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت للماهية نظرا الى نفسها لا
واجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم المحال وبهذا سقط ما ذكر في المواقف
من ان الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة
لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة او لذات الماهيات فبطلان
الثاني ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وكانه
يجعل بعض القضايا خاليا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب فيمنع ان معناه
انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما يصدق عليه هو انه يصدق عليه ذلك او يحمل
والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد ذلك ويثبت ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب
العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد قال والامكان ذاتي اقول لا غير
اذ لو كان غيريا لكان الشيء في نفسه واجبا او ممتنعا اي ضروري الوجود او العدم بالذات ثم يصير
لا ضروري الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا معنى الانقلاب قال
وقد يوخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود اقول الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم
هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يوخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل
الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يوخذ بمعنى سلب
ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود
وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا يسمى بالامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه
ممكن العامي فان العامة تفهم منه نفي الامتناع فمن امكان الوجود نفي امتناع الوجود ومن امكان
العدم نفي امتناع العدم وقد يسبق الى كثير من الاوهام ان للامكان العام مفهوما واحدا يعم الامكان
الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين اعني الوجود والعدم وهو بعيد جدا
اذ لا يفهم منه هذا المعنى من امكان الشيء على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع ومن امكان
عدمه نفي الوجوب وبهذا يقع الممكن العام شاملا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكلي الى الممكن والى الممتنع الذي احد
اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب وبهذا يحل ما يقال على قاعدة كون نقيض الاعم اخص
من نقيض الاخص من انه لو صح هذا الصدق قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس
بممكن خاص هو اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن خاص هو اما واجب او ممتنع وكل منهما عام فيلزم ان كل ما ليس
بممكن عام فهو ممكن عام وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل
من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما كان الشيء اخلى عن الضرورة كان
احق باسم الممكن وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه

قد يتحقق فيهما وجود الشيء او عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لان الوجود
ضرورة فيجب الخلو عنه وتحقيقه انه ممكن في جانبي الوجود والعدم وكان الوجود يخرجه الى جانب
الوجوب فيشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه فيلزم ارتفاع
النقيضين بل اجتماعهما والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث
الوجود وطريانه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم
اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم
وحدوثه بشرط الوجود في الحال من غير لزوم المحال قوله وقد يعتبر اشارة الى الامكان
الاستعدادي وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرائط
بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من
الحصول والبعد عنه باعتبار حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسانية الحاصل
للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتم وهذا
الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتي بل يوجد بعد العدم بحدوث الاسباب والشرائط
ويعدم بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل قوله وعروض الامكان يعني ان الماهية اذا اخذت
وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها او عدم علتها كانت ممتنعة
بالغير وانما يعرض لها الامكان الصرف اذا اخذت لا مع وجودها او عدمها او وجود علتها
او عدمها بل اعتبرت من حيث هي واعتبرت نسبتها الى الوجود لم يحصل من هذه المقايسة
معقول هو الامكان فالامكان ينفك عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب العقل بان لا
يلاحظ الماهية ولا علتها وجودا وعدما لا بحسب التحقق في نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود
فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير الا على راي من يثبت الواسطة قال
والغيريان اقول يعني ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يتشاركان في اسم الضرورة الا ان
الاول ضرورة الوجود والثاني ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه واذا اخذ الوجوب
والامتناع تقابل المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والاخر الى العدم صدق كل منهما
على ما صدق عليه الاخر بطريق الاشتقاق يعني ان كل ما يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير
وبالعكس وكل ما يجب عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود
والاخر الى العدم صدق كل منهما على ما صدق عليه الاخر اذ لا شيء مما يجب وجوده يمتنع وجوده
ولا شيء مما يجب عدمه يمتنع عدمه وهو ظاهر فبينهما منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شيء منهما
على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جزء هذه المنفصلة المانعة الجمع اعني قولنا اما ان
يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الاخر بان يتقدم الموجود
الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا بالغير ويوجد المعدوم الممتنع بالغير لحصول علته
فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فان بينهما ايضا منع الجمع ضرورة
امتناع كون الشيء واجبا وممتنعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب
احدهما الى الاخر لان ما بالذات لا يزول بالعرض وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير
وبين الامتناع بالذات والامتناع بالغير منع جمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان
الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا وهو ينافي الوجوب بالذات او الممتنع بالذات
ولانهما لو اجتمعا لزم توارد العلتين المستقلتين اعني الذات والغير على معلول واحد هو الوجود او

العدم واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير واما
امتناع الانقلاب فظاهر وقد يستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير بانه لو كان كذلك
لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه
وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر وبين الامكان والوجوب الذاتي انفصال حقيقي يعني
ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود او لا والثاني اما ان
يكون ضروري العدم او لا فهذه ثلاثة لا تجتمع ولا ترتفع وهذا في الحقيقي منفصلتان كل منهما مركبة من
الشيء ونقيضه وكذا كل منفصلة تكون اكثر من جزئين فانها متعددة على ما سبق في موضعه والاعتراض
بضروري الوجود والعدم ليس بشيء لانه مفهوم اذا لاحظه العقل لم يكن الا ضروري العدم وهذا
كما يقال على قولنا كل مفهوم اما ثابت او منفي بفرض مفهوما هو ثابت ومنفي بحسبهما او ليس بثابت
ولا منفي فيرتفعان فنقول هذا المفهوم منفي لا غير وفيما بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب مع
لان ما بالذات لا يزول فان قيل لم لا يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا لا يخرج عن ان
يكون مقتضى الذات بل مع دخل الاوقات فان قيل الحادث ممتنع في الازل لان الازلية تنافي الحدوث
ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وكون الحادث مقدورا ممكن قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا
ضرورة امتناع القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان قولكم في الازل ان كان قيدا للحادث
فلا نسلم انه يصير ممكنا فيما لا يزال بل الحادث في الازل ممتنع ازلا وابدا وان كان قيدا للممتنع فلا نسلم ان
الحادث ممتنع في الازل بل هو ممكن ازلا وابدا فازلية الامكان ثابتة للحادث وامكان الازلية
منتف عنه دائما فلا انقلاب اصلا وعن الثاني بانا لا نسلم ان مقدورية الشيء بعد وجوده تصير ممتنعة
بالذات بل انما تمتنع بالغير لما انه هو الحصول حتى لو ارتفع لبقي مقدورا كما كان قوله المبحث الثالث
لما جعل الوجود رابطة بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة من الوجوب والامتناع
والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب انما الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية
ومن حيث انها تتعقل او يتلفظ بها تسمى جهة القضية سواء طابقت المادة بان يكون نفسها كقولنا
الانسان حيوان بالوجوب وح يصدق القضية او لم تطابقها بان يكون اعم منها او اخص او مباينا
قد تصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد تكذب كقولنا الانسان حيوان
بالامكان الخاص وانما لم يقتصروا على المواد بل تجاوزوا الى الجهات بما هي من التفاصيل لان الغرض من
معرفة القضايا تركيب الاقيسة لاخراج النتائج وهي لا تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة
في نفس الامر بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل مترددة في ان المعتبر في المادة هو الربط الايجابي
حتى يكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او
اعم من الايجابي والسلبي حتى يكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان
ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر الاول ثم ان المحققين على ان في كل قضية الوجود او اللاوجود رابطة
والوجوب والامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول هذه الامور او
غيرها حتى ان قولنا الباري واجب وموجود في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع
النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا ومعدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان
ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد الاعتبار اي
يعتبر وجود هو المحمول واخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول واخر هو الجهة ويكون
نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موضوعاتها بالوجوب اذا اخذت ذاتية واذا

اخذ الوجوب والامتناع غيريين فالامكان وممكن الوجود لغيره يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه وممكن
الوجود في نفسه لا يجب وجوده لغيره كلوازم الماهية وقد يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن كسواد
الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود في نفسه من غير عكس قوله المبحث الرابع
في ان الامتناع اعتبار عقلي وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا
لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما سبق
من امتناع الانقلاب والواجب ما له الوجوب فينتقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة
الموجودة معا وهو محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الوجوب والبقاء والقدم و
الحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب التلويحات
قانونا في ذلك فقال كل ما يكون نوعه متسلسلا مرادفا اي كل ما يتكرر نوعه بحيث يكون اي فرد يفرض
منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا
له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة ولهذا لم يكن
الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك فان
قيل لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه ونفس ماهيته لا امرا زائدا عليه قائما به كبياض
الجسم ليلزم التسلسل وكذا البواقي قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة واللازم
بط لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة لانه لا معنى للواجب
الا ما له الوجوب واما اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى انه وجود والوجوب واجب بمعنى
انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم يكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع ثم
يصح ذلك في الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل اوصافا متعددة ينقطع بانقطاع الاعتبار من
غير تعدد في الخارج وقرره في المطارحات بوجه اخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب
والامكان والوجود والوحدة والتعين ونحو ذلك حالها واحد في انها امور موجودة عندكم اعتبارية
عندنا وكل موجود فله وحدة وتعين ووجوب وامكان وقدم او حدوث فلو كان الامكان مثلا
موجودا لكان له وحدة موجودة لها امكان موجود له وحدة وهلم جرا فيلزم التسلسل في وحدات
الامكان وامكانات الوحدة التي هي امور مترتبة مجتمعة في الوجود مع القطع بان ليست الوحدة
نفس الامكان وكذا اللزوم سلسلة من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان
وامكانات التعين على هذا فقس ولما كان هنا مظنة اشكال وهو انا قاطعون بان الباري تعالى موجود
وواجب ومتعين وواحد وقديم وباق في الخارج لا في الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدوثه
وكثرته ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة
في الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات كبياض الجسم لان معنى قولنا الباري تعالى واجب في الخارج
انه بحيث اذا نسبه العقل الى وحصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا
نسبه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشيء متعين او واحد او كثير او قديم او
حادث في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما الايجاب
لا السلب وهذا ما يقال ان اتصافه بالمحمول في الخارج لا يوجب ثبوت المحمول في الخارج كما في قولنا
زيد اعمى قوله وقد يستدل كون الامتناع وصفا اعتباريا لا تحقق له في الاعيان مما لا
نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين
بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة

بالمعدوم واللازم بط لان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن يمكن الوجود والعدم ومبناه على ان كلا من
الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان
انتفاء بعض جزئيات المفهوم لا ينافي كونه جزئيا وجوديا او يوخذ منه بعض الجزئيات كساير الكليات
الثاني لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة بيان اللزوم من وجهين احدهما
ان الوجوب اذا كان وصفا موجودا قايما بالواجب كان محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير
فهو ممكن وكل ممكن فهو جايز الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال
الوجوب عن الموجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب تكون للوجوب الممكن في نفسه
ضرورة احتياجه الى الموصوف وما تكون واجبيته لامر ممكن لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا بالطريق
الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب انا لا نم ان الوجوب سابق الواجبية بل انها
وان الوجوب على تقدير امكانه يكون جايز الزوال في نفسه وانما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات
الواجب كالوجود ولا معنى للواجب الا ما يكون وجوده ووجوبه وساير صفاته لذاته وان سميت كلا
منهما في نفسه واما الجواب بان وجود الواجب نفسه لا وصف له فضعيف لان المتنازع هو الوجوب
بمعنى ضرورة الوجود واقتضايه ولا خفاء في انه اذا كان امرا محققا موجودا كان زايدا في الذهن
والخارج جميعا الثالث ان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود
والوجوب ضرورة ان الشي ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شي اخر
فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشي على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام
اليه ويتسلسل وفي هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب بذات الواجب لا بوجوبه الرابع
لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم
المعروض على العارض ولو بالذات واللازم بط للقطع بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب
بانه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان
المتنازع هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متاخرا عنهما الخامس ان الامكان
لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه
اللزوم ان امكان الشي من اوصافه ولا بد للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما
بالممكن المعدوم وهو الامر الاول او بغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الثاني ما يكون مقتضى الذات
ولا يلزم من كونها موجودة ان توجد قبل الذات السادس ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون
متاخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان
قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متاخرا ويلزم المح قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن
بينه وبين الماهية تقدم وتاخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة
بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من غير لزوم انقلاب لان الماهية دايما معه (?)
قوله احتج المخالف قد سبقت الاشارة الى الفرق بين الوجود والوجودي والاعتباري والعدمي
والتمسكات السابقة انما دلت على ان ليس الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج من غير
دلالة على كونهما وجوديين او عدميين وتمسكات المخالف انما تدل على انهما ليسا عدميين من غير
دلالة على كونهما وجوديين او اعتباريين فالظاهر انهما لم يتواردا على محل واحد الا انا اتفقنا الزام القوم
والوجه الاول من تمسكات المخالف وهو مختص بالوجوب انه لو كان عدميا لزم كون العدم موكدا
للوجود ومقتضيا للثبات ضرورة ان الوجوب تاكد الوجود واقتضاوه واللازم بط لان العدم ينافي

الوجود

الوجود فكيف يوكده والجواب انه ليس عدما محضا ليس له شايبة الوجود بل امر اعتباري مفهومه مفهوم
الوجود واقتضاوه فيصلح موكدا له الثاني ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين
لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودي لا
يصدق على المعدوم وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشي على المعدوم
لا ينافي كونه مفهوما يوجد بعض افراده كالانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس ونحن لا نعني
بالوجودي ما يكون جميع افراده الممكن بوجوده البتة ولو سلم فلا نم استحالة كون النقيضين
عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما ذكر من انه ارتفاع النقيضين ممنوع
بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات ان لا يصدقا على شي حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب
على شي بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود
والثبوت في نفسهما بان يكون الامتناع معدوما وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة
ذلك ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين في القضايا بان لا يصدق القضيتان المتناقضتان في نفسهما ولا
يثبت مدلولاهما بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كساير النسب من المساواة والعموم
والخصوص والمباينة فانها في المفردات تكون باعتبار صدقهما على الشي وفي القضايا باعتبار صدقهما
في نفسهما وثبوت مدلولاتهما مثلا اذا قلنا الانسان اخص من الحيوان فمعناه انه كلما صدقت الضرورية
في نفس الامر صدقت الدايمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري
يصدق بينهما الايجاب الدايمي وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدايمي يصدق بينهما
الايجاب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عدميين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم
ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجوب والامكان
لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل يمتنع وصفا للشي الا باعتباره واللازم بط للقطع بان الواجب واجب
والممكن ممكن سوا وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب انا لا نم الملازمة لجواز ان يكون المحمول
لا تحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع دايما بل ضروريا بحسب نفس الامر كقولنا اجتماع
النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري في نفس الامر مع انه لا تحقق للعدم والامتناع
الا بحسب العقل فكذا ههنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشي واجب او ممكن ضروري
بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا انتسبه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب او الامكان
الرابع انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سوا
وجد اعتبار العقل او لم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شي وهذا معنى قولهم امكانه
لا في معنى لا امكان له والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق على الموضوع
عدمي ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما في صدق العدم والامتناع فان مبنى ذلك
على انه لا تمايز في الاعدام اجيب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشي للشي فرع
ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشي في الخارج
كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشي والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقا لا موجود
واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشي بعضها ثبوتية وبعضها سلبية
قوله المبحث الخامس من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا
يترجح احد طرفيه الا لمرجح والكلام هذين الحكمين بل لتقارب مفهوميهما جدا قد يجعل الثاني
تفسيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تحقيق معنى الموضوع والمحمول من غير ان

يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا تقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده
وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا
هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتاتى منه النظر والاستدلال ثم اختلاف
البعض في نفس الحكم او في بداهته والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لا ينافي
البداهة على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون ساير
الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك
وان مخصوصة القادر قد تتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن الا لمرجح بل من ترجيح
المختار احد المتساويين من غير مرجح ولكن لا نقول باشتباهه فضلا عن ان يكون ضروريا والى هذا
يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب واوضاعها واما الفلاسفة القايلون بالايجاب دون الاختيار
فلا يلزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب
فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها وفي الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلا سبب قوله
والاستدلال القايلون بان الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح كسبي استدلوا عليه بوجهين الاول ان
الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضا ماهية الممكن
تساوي الطرفين ووقوع احدهما لا لمرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي
بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان
بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع لجواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان
الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجيحه امر حادث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولا بد له من محل وليس
هو الاثر لتاخره عن الترجيح فيكون هو الموثر لعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجيح مع الوجود
لا قبله اذ لا يتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم فقيام ترجيح وجود الممكن او
عدمه بالموثر ضروري البطلان والمذكور في كلام الامام رحمه الله مكان الترجيح الوجوب وهما متلازمان
بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية فالراجح لا يكون الا واجبا
وهذا الوجوب متقدم على الوجود على ما سيجي من ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق
وهو نسبة بين الموثر والاثر يسمى من حيث الاضافة الى الموثر ايجابا والى الاثر وجوبا وهو متقدم
على الوجود وكونه وصفا للموثر ليس ببعيد سيما وقد قال الامام في المباحث انه على تقدير كونه
ثبوتيا نعني عروضه انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امرا
محققا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج بل هو امر عقلي قايم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه
قوله ومن اقوى شبه المنكرين ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب
كديمقراطيس واتباعه القايلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبها منها انه لو احتاج
الممكن الى موثر فتاثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل او حال
عدمه وهو جمع بين النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي حصل وما ذكر في المواقف
من ان كون التاثير حال الوجود ايجاد الموجود وحال العدم جمع النقيضين على ان الوصل الثالث ليس (?)
بتام لان العدم ربما يكون حادثا لا مستمرا لا يقال في الكلام اختصار والمراد ان التاثير اعم من الايجاد
والاعدام اما حال الوجود وهو بط لانه ايجاد الموجود ولان العدم نفي محض واما حال العدم وهو
باطل لانه جمع النقيضين ولان العدم نفي محض لانا نقول لو اريد ذلك لم يكن لقوله فلا يستند الى
موثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند الى موثر العدم لا الوجود وبهذا يتبين

ان

ان ليس قوله ولانه نفي محض او قوله ولانه مستمر اشارة الى نفي التاثير يعني ان الممكن لو احتاج
الى موثر في وجوده لما احتاج اليه في عدمه وهو بط لانه نفي محض ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد
هذه الشبهة بعينها والمذكور في كلام الامام ان التاثير حال العدم بط لانه لا اثر ح فلا تاثير لانه اما عين
الاثر او ملزوم له بناء على كون المعلول مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان التاثير حال الوجود
فان اريد بايجاد الموجود ايجاده بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نم استحالته كان الفاعل فاعل السواد
قام بالجسم الاسود بهذا السواد وان اريد بوجود اخر سابق فلا نسلم لزومه فان الوجود الحاصل
بالتاثير مقارن له وقد يختار ان التاثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان الاثر عقيب ان (?)
التاثير بناء على ان الموثر سابق على الاثر بالزمان ابدا ومعنى امتناع التخلف انه لا يحصل الزمان وكان
هذا مراد من اجاب بان وجود الموثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود
الموثر بصفة الموثرية وهو معنى التاثير فيكون في آن عدم الاثر ويكون بمعنى تاثيره في الممكن اخراجه
من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا موثر ترجحه لما وقع واللازم بط
الضرورة في مثل العطشان يشرب احد المايين والجايع ياكل احد الرغيفين والهارب من السبع
يسلك احد الطريقين مع فرض التساوي وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل
اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين
المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع فان قيل هذا الاختيار والترجيح امر ممكن وقع
بلا سبب وهو المط قلنا ممنوع بل انما وقع بالارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص ومنها انه
لو احتاج الممكن في وجوده الى الموثر لاحتاج اليه في عدمه لتساويهما واللازم بط لان العدم نفي
محض لا يصلح اثرا والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا منعنا الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم
بالنظر الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم الى الموثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضي
فيه سالم عن المانع وان صلح اثرا منعنا بطلان اللازم وهو ظاهر وتحقيقه انه وان كان نفيا صرفا بمعنى
ان ليس له شايبة الوجود العيني لكن ليس نفيا صرفا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو
عدم مضاف الى الممكن الوجود فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه اليه عند العقل حيث
يحكم بانه انما بقي على عدمه الاصلي او اتصف بعدمه الطاري بناء على عدم علة وجوده مستمرا او طاريا
فان قيل العدم لا يصلح علة لان العلية وجودية لكونها نقيض اللاعلية العدمية فيفتقر الى موصوف
وجودي ولانه لا تمايز في الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا قلنا مجرد صورة السلب
او الصدق على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون المفهوم الكلي عدميا بجميع جزئياته ولو سلم فنقيض
العدمي لا يستلزم ان يكون وجوديا وقد سبق مثل ذلك وعدم تمايز الاعدام ممنوع والتحقيق
ان تساوي طرفي الممكن ليس الا في العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم العلة او عدم الممكن
ليس نفيا صرفا بل كل منهما ثابت في العقل متمايز عن الاخر فيصلح احدهما علة الاخر في حكم العقل ولا
يلزم منه صلوح علية الوجود للمعدوم انسداد باب اثبات الصانع عز وجل لان ذلك انما يكون بحسب
الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج الى موثر فتاثيره اما في ماهية الممكن او وجوده او موصوفيته
بالوجود اذ لا يتقبل غير ذلك والكل بط لما مر في نفي شيئية المعدوم ومجعولية الماهية من ان
الماهية ماهية والوجود وجود والموصوفية موصوفية سوا فيه الغير او لم يوجد وان حال
الوجود لا ينافي وان الموصوفية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان والجواب ان التاثير في الماهية
بان يجعلها متحققة لا بان يجعلها ماهية او في الوجود اي بان يجعله للماهية لا بان يجعله وجودا

ومنها انه لو اسندت موثرية الموثر في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما اما ممكنا او احتياج وهكذا ولزم
ان موثرية الموثر او احتياج الاحتياج مستحيلة لكن حصرة الحصر اي لها تحقق في الاعيان والجواب ان كون
الموثر في او الاحتياج اعتبار انما الخارج كون الموثر موثرا والممكن محتاجا على ما سبق غير مرة وما قال من ان الحاصل
في العقل دون الخارج كان جهلا لانتفاء المطابقة وان كلامنا في مسئلة قبل الاذهان فيجعل لها الان
قوابل لان علم المطابقة الخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت في الخارج وقد ثبت ان الحاصل في الاذهان
هو كون الشي بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو الموثرية او الاحتياج **قوله** المبحث السادس
قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الا ان جماعة من المتكلمين ذهبوا الى ان العقل اذا لاحظ كون الشي
غير مقتضي الوجود او العدم بالنظر اليه واستحكم بان وجوده وعدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى
الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم اولم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالفين بان الحدوث صفة
الوجود متاخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متاخر عن تاثير الموثر وهو عن
الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فلو كان الحدوث علة الاحتياج او جزءها او شرطها
لزم تاخر الشي عن نفسه بمراتب وعلى هذا بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل انما
كون الشي ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير
ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيتاخر عن
الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الاحتياج الى الموثر والحق ان هذه العلية انما هي بحسب العقل يعني
انه يلاحظ الامكان او الحدوث يحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الحمى هو العفن لا بحسب الخارج بان
يتحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر كلام الفريقين في الابطال مغالطة واما في الاثبات
فكلام المتاخرين اظهر بالقبول احدر واعترض بانه لو كان علة الاحتياج الى الموثر هو الامكان او الحدوث
وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة البقا لدوام المعلول بدوام العلة واللازم بط لان التاثير
حاما في الوجود وهو تحصيل مجرد وجود الموثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في البقا او في امر
اخر متجدد وهو تاثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناهما عن الموثر وفي كون الامكان
علة الاحتياج فساد اخر وهو احتياج الممكن الى الموثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض ازلي لا يعقل
له موثر والجواب ان معنى احتياج الممكن او الحادث الى الموثر توقف حصول الوجود له او العدم
او استمرارها على تحقق امر او انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام الموثر
واذا تحققت فاستمرار الوجود اعني البقا ليس الا وجودا بالاضافة الى الزمان الثاني وصحة قولنا
وجد فلم يبق ولم يستمر لا يدل على مغايرة البقا المطلق الوجود ولا نزاع في ذلك **قوله** المبحث السابع
الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السوا لا اولوية لاحدهما على الاخر وقيل العدم
اولى بالممكن جوهرا كان او عرضا زايلا او باقيا لتحققه بدون تحقق سبب موثر ولحصوله بانتفاء شي
من اجزا العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق جميعها ورد بان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة
يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزايه سوا تحقق البعض اولم
يتحقق وهذا القدر لا يقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضا العدم
وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقا عليها
والذي يقتضيه النظر الصايب انه ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن
بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه ح يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم
لو لم يكن وقوع الطرف الاخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاول الى عدم المرجح الخارج وان اريد

وبعض المتكلمين بالامكان وبعض قدما المتكلمين بالحدوث وقيل بالامكان مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث وهو مذهب الفلاسفة

بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا
بالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل وجد فيه نوع اقتضا للوجود او
العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه
الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف
الاخر فيكون الطرف الاول واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا هو ما الى يمكن وح
فوقوعه اما ان يكون بلا سبب مرجح فيلزم ترجح المرجوح اعني الطرف الغير الاولى او يكون بسبب
يقيد رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات
الممكن بل مع عدم ذلك السبب والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه
حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب الثاني ان
الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى
احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعني اقتضا التساوي او اللا اقتضا والجواب انا لا نم ان الممكن يقتضي
تساوي الطرفين بل لا يقتضي وقوع احدهما وهو لا ينافي اقتضا احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع
على ما هو المراد بالاولوية الثالث انه لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك
الاولوية بسبب اولا فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات
لا يزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان
هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود او العدم
بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن وامتناعه وذلك لانه يجوز
ان تقتضي ذات الممكن الوجود اقتضا ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضا اسباب
خارجية منتهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس وتكون الاولوية الذاتية بحالها باقية غير زايلة
قوله اذ لا بد من ذلك يعني انه لا يكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من انتهايها الى حد
الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاولى
تارة ولا وقوعه اخرى مع استوا الحالين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية ترجحا بلا مرجح فالممكن يجب
صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعدما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع اجتماع
الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول فان قيل سبق الوجوب على
الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج
في الوجود العيني وهو بط لان الوجوب والوجود ليسا امرين متمايزين في الخارج يتوقف احدهما
على الاخر ولو كان فالوجوب صفة للوجود فيكون متاخرا عنه لا متقدما او في الوجود الذهني وهو
ايضا بط لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد به
معنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فانه يحكم
بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب بط لانه
لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزا
من العلة التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا قلنا جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج
لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة من جميع ما يتوقف عليه الوجود
سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من وجوب كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر
عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار وح ينتقض دليلكم قلنا انما كان الاختيار من تمام

العلة فتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه
قوله المبحث الثالث في القدم والحدوث والمتصف بهما حقيقة هو الوجودي واما الموجود فباعتباره
وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث
قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية
معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم
كون ما مضى من زمان وجود الشي اكثر وبالحدوث كونه اقل فالعدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من
الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل
ما ليس مسبوقا بالعدم لا يعني من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه
اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل ما
يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا
عكس **قوله** ولا قديم بالذات سوى الله تعالى لما سياتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم
من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات
واما القدم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على ما ياتي
والمتكلمون منا الصفات الله تعالى فقط حيث ان ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان واما
المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القديم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات
الزايدة القديمة الا ان القايلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية
والموجودية فزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات
هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدما وهذا تفصيل ما قال الامام رحمه الله في المحصل ان المعتزلة
وان بالغوا في انكار ثبوت القدما لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل
مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقدم الا ذلك واعترض عليها الحكيم
المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام
من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قول
الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق
في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت
وما نقل في المواقف عن الامام رحمه الله ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة فلا يخفى
تسامحه **قوله** والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار يعني ان اثر الموثر المختار لا يكون الا حادثا
مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين
والنزاع فيه مكابرة وما نقل في المواقف عن الامدي انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد
ايجابا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما فلا يوجد في كتاب الابكار الا
ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكون
متاخرا في الوجود لا بالتقدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر باشتمايه على كون الواجب
مختارا لا موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على دفع السند قايلا لا نم استناد حركة
الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج نعم صرح في شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا
الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدا الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته

القديم والحديث

حركة اليد والخاتم

واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين
من ذوي الطبايع الجسمانية وانه لم يزل فاعلا وان العالم ازلي مستند اليه وان خبر بان هذا احتراز
عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
اشهر من ان يمنع **قوله** دون الموجب اي لو امكن موثر قديم موجب بالذات على ما ذهب اليه الفلاسفة
لم استناد الاثر القديم اليه بل يجب ان يكون معلوله الاول وساير ما يصدر عنه بالذات او بالوسايط
القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الحال ووجد فيما لا يزال
ح استوا الحالين نظرا الى تمام العلة واستدل الامام رحمه الله على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا
بان تاثيره في شي يمتنع ان يكون حال بقايه والا يلزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال حدوثه
او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ما سبق ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد
وهو غير لازم وان معنى تاثير الموثر في الشي وايجاده اياه حال بقايه هو ان وجوده مفتقر الى وجود
الموثر ويدوم بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا ليلزم حدوثه **قوله** فالقدم
يمتنع عدمه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فاثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته
وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاد بطريق الايجاب اما بلا وسط كمعلوله
الاول او بوسايط قديمة كالثاني والثالث لما سياتي من امتناع التسلسل واياما كان يمتنع عدمه لانه
لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب
وهو مح فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الواجب على شرط حادث قلنا لانه ح يكون حادثا
والكلام في القديم فان قيل فالقديم انما امتنع عدمه لكونه واجبا لا ممكنا قلنا امتناع عدم الشي لا ينافي امكانه
الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لقيام علته الموجبة فحينئذ انما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا
بالذات لم يكن شي من معلولاته قديما يمتنع العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة فان قيل صفات الواجب
عندكم موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب فلا علة الاحتياج
الى الموثر عندنا الحدوث لا الامكان فصفات الواجب وان كانت مستندة الى ذاته لا تكون اثارا له
وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات فلو سلم فالتاثير والتاثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير هنا
وسيجي لهذا زيادة بيان **قوله** المبحث الثاني وزعمت الفلاسفة ان كل حادث اي موجود بعد العدم
مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كان صورة او
متعلقه ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان لا بمعنى ان محل هذا السواد بل
هذه النفس مثلا قديم لظهور استحالته ولا بمعنى ان قبل كل مادة مادة لا الى نهاية كما في الحركة
والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة ان كلا منها جز ما يتركب عنها
وهو مح لما سياتي بخلاف الحركة والزمان فانهما على التجدد والانقضا بل بمعنى انه لا بد ان يكون
للمركب مادة بسيطة قديمة هي الحامل للصور والاعراض الحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت
مادة اخرى ويتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب
وكل ممكن فله امكان وهو وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون
عارضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشي على نفسه ولا
امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشي بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعني بالمادة
وما يوهم من ان امكان الشي هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قايما بالفاعل فاسد لانه يعلل بالامكان
وعدمه بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه لا يكون الا

بالقياس الى الفاعل وبطلان الامكان فان قيل الدليل منقوض بالممكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة لذاتها
لما قلتما امكانها مقدمة قائمة بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا فيقع
كان قبل الامكان التي صفته لم تلا يقوم الا به وليس امكانه محلا كما في الصور والاعراض لم يكن ذلك الاحتمال وجوده مما
والكلام فيما قبل الوجود قلنا سنورد من كلامهم ما يدفع هذا الاشكال والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان
اللازم لماهية الممكن فلا نسلم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وكذا برهان ضعف
لم لا يتم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي
لجواز ان يكون هناك مادة ولو بعدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الاعلال في شيء لان المقابل
للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي فيقع قوله المحال ان لم اشارة الى التغاير بين الامكانين
وذلك من وجوه الاول ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود والعدم بل كلاهما بالنظر الى الذات سواء والاستعدادي
يقتضيه لانه حالة مقربة للمادة الى تأثير المؤثر فيها وايجاد الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت
بالقرب والبعد فان استعداد النطفة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهو من النطفة وهو من المادة
النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى ابعد الكل ولا كذلك الامكان
الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لماهيته وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار
التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فعائد الى الاستعداد
وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشيء مسماة
اياه لا تاثير الفاعل ووجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة
والضعف بحسب حدوث تلك شروط مانع مانع سلبه بالقوة عند عدم الحادث زائل عند وجوده ككون
الجسم في اوساط الحيز عند الوصول الى نهايته وهيل فلك الزوال في واجب فتدبره قوله فان قيل اعلم
ان للفلاسفة في التفصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد الامكان الذاتي ومعنى كون امكان
الحادث قبل وجوده وجوديا انه لا بد له موضوع موجود في الخارج وتقريره ان الامكان لا محالة يكون
بالقياس الى وجود الوجود اما بالذات كوجود البياض في نفسه واما بالعرض كوجود الجسم ابيض اما الامكان
بالقياس الى وجوده بالعرض وهو امكان ان يوجد شيء شيئا اخر او يوجد له شيء اخر كالبياض للجسم والصورة للمادة
والنفس للبدن ولا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوصف له شيء اخر واما الامكان بالقياس الى وجود
بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فكذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا
وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو في الاحتياج الى موضوع يقوم به
امكان ذلك الشيء قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع او معه بالقوة فهو صفة للموضوع من
حيث هو بالقياس اليه كاضافة لمضاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قائما
بنفسه من غير تعلق بموضوع او مادة فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما
بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات ليقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه
ظاهر لان الاشكال عائد ولانه لو ثبت ان امكان الحادث عرض يستدعي محلا واستدل على ذلك استدلالا
فاسدا بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود وعليها
في الشفاء يحتاج الى ما ذكر من التفاصيل وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على
ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم
والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح
بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط اخر حادث فيكون داخلا خارجا ويمتنع بلا

بد من حوادث متعاقبة فيكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع في الوجود والحركات والاوضاع
الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي استعداداته المتفاوتة في القرب
والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم بل متعلقا به هو المعنى بالمادة
وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ لو قلنا بالاختيار يوجد الحادث متى
تعلق به ارادته القديمة التي من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث قوله ولنا
المدة احتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لا بد من سبق حوادث متعاقبة بمعنى
حصول هذا بعد حصول ذاك بحيث لا يجتمع المتقدم والمتأخر وما ذاك الا بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث
الا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل الا بالزمان وهذا التقرير
لا يبتني على ان التقدم امر وجودي وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بانا لا نم انه وجودي بل اعتباري
يعرض للعدم ايضا والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود كما في حيز البارئ تعالى حيث يحكم به الوهم قياسا على ما
تشاهده من الموجودات متحيزا وانما يبتني على صحة الحكم بان هذا متقدم على ذاك تقدم الحادث على وجوده
ولا خفاء في انه حكم عقلي ضروري والزمان عروض التقدم لا بغيره والجواب ان مبنى الاول على افتقار
كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد مر ما فيه ومبنى الثاني على ما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام
التقدم والتأخر والمعية بحكم الاستقراء خمسة بمعنى ان كلا يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد
على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم
العالم على المتعلم واما بالرتبة وهي قد تكون حسية بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض مأخوذا
من الحس لكونه في الامور المحسوسة وقد تكون عقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الامور المعقولة
وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك كتقدم الناس على الرتبة وتقدم الامام
على المأموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم الحادث على
وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء ونقضوه بتقدم بعض اجزاء الزمان
على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف وليس بالزمان لان كلا
من الامس واليوم زمان لا يقع في الزمان وما يقال في بيان الحصر من ان المتقدم والمتأخر ان لم يجتمعا
في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج المتأخر الى
المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فبالعلية والا فبالطبع وان الموقوف له
تقدم وجود المتأخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم
فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والا فبالزمان او ان المتقدم اما حقيقي يكون
بحسب الامر نفسه فلا يتبدل باعتبار المعتبر واما اعتباري بخلافه والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع
وان كان بالنظر الى الوجود فان وجود المتأخر مشروطا بانقضاء وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعلية
والثاني يفتقر لا محالة الى مبدأ الاعتبار فان كان كمالا في المتقدم فبالشرف والا فبالرتبة فلا خفاء
انه ليس الا وجه ضبط مع ان المتقدم بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود كما في الشرف وان المتقدم
بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود وبعد تمام الوجوه فالزماني بالمعنى الذي ذكر فيها شامل للتقدم الذي
بين اجزاء الزمان والذي بين الاب والابن بواسطة تقدم الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع
والرتبة والشرف تقدم لا يفتقر الى زمان يقع فيه المتقدم والمتأخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على
وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يفتقر الى استصحابه عن الزمان تسميته
مثل هذا التقدم زمانيا على ما قال بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا

في زمان قبل زمان المتأخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير ان يكونا
في زمان كالامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي بين اجزاء الزمان واما بعروضها
بواسطته اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقي ما يستغني عن الواسطة
لم يتناول هذا القسم وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم
بالشرف راجعا الى الزمان لان معنى تقدم مكان على مكان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الاخر ومعنى
تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع في ملاحظته قبل زمان الاخذ في النوع ومعنى تقدم العالم على المتعلم
ان فيه صفة توجب تقدمه في المجلس او في الشروع في الامور فيعود الى الزماني بوسط او بلا وسط وان المتقدم
الزماني راجع الى التقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة للزمان سبب لوجود اللاحق وشرط له كالحركة
فالمتقدم الحقيقي هو الذي بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا في تحققه الى المتقدم
من غير احتياج للمتقدم اليه الا ان المتقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجود المتأخر ولا كذلك في الذي بالطبع
والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعلية فيه تردد فعلى الاول يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا
وعدما وعلى الثاني قد توجد المتقدم بدون ذات المعدوم بان يبقى بعض شروط التأثير والمتقدم بالطبع
لا يستلزم المتأخر وجودا بل عدما والمتأخر يستلزمه وجودا لا عدما واما النظر الى معنى التقدم والتأخر
فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبر امر من قسم واحد فان تضايف
المتقدم بالطبع مثلا انما هو مع المتأخر بالطبع لا بالعلية او الزمان او الشرف او الرتبة وعلى هذا القياس باقي
الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم
بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتي وقد يسمى المتقدم بالطبع مقوما لما فاته بمعنى ان للمتقدم مقوما محتاجا
اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما في العلية فان ذات الاثنين لا تتم ولا تعقل بدون
الواحد ولا خفاء ان هذا انما هو في الجزء دون الشرط فالحكم ليس بكلي على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف
قوله ومن ههنا تردد قد اختلفت العبارات في ان مقولية التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة
او الستة بحسب الاشتراك اللفظي بان يكون موضوعا لكلي على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا
لمعنى مشترك بين الكل لا على السواء لكونه في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم بالطبع اولى حيث يكون بالنظر
الى الذات وفي التقدم بالرتبة الحسية اشد منه في العقلية وكان هذا مبني على ان الكل عائد الى التقدم
بالعلية وبالطبع وبالزمان او الى الاولين فقط موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشيء محتاجا اليه والا
فليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال الكل مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا لا يوجد
في المتأخر كالتأثير في الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين في الذي بالرتبة لانا نقول
ليس هذا مفهوم لفظ التقدم والا لصدق على كل شيء بنسب الى اخر وانه يشتمل على امر لا يوجد في الاخر
وان اريد اشتماله على امر زائد هو احد الامور المذكورة فمثله يتاتى في كل مشترك لفظي بان يقال لفظ العين مثلا
موضوع لمعنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعاني قوله المبحث الرابع في الوحدة والكثرة والحق انهما
من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان مثل ما سبق في الوجود والامكان وان تصورهما ضروري
لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام
وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في انتقاضهما طردا
وعكسا بالمجتمع من الامور المتخالفة واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة هي المجتمع من الوحدات فبناء على
ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يعرف المبادي قبل
ذي المبدأ والكثرة ترتسم صورها في الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند

الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاخفى لا بالمساوي في المعرفة والجهالة قوله والنقطع
لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل ما له وحدة فله وجود وكل ما له وجود فله وحدة بوجه ما
توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فاول التنبيه
على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما ان يعقل ماهية الشيء
او وجوده من غير ان يعقل وحدته او كثرته بل ربما يتردد فيه كما يتعلق وجود الصانع ثم يثبت بالبرهان
وحدته ويقطع بوجود الفلك وماهيته ثم يثبت كثرته وثانيهما انا اذا جمعنا مياه اواني كثيرة في اناء واحد
حتى صار ماء واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في اوان كثيرة حتى صارت مياها كثيرة فقد زالت الوحدة
والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود
او الماهية لما كانت قوله وقد يستدل تفاسير خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديتان
او عدميتان لا تمسكات من الطرفين يشعر بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها
بان المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ان الوحدة
جزء هذا الواحد الموجود وانها نقيض اللاوحدة العدمية لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة
لما كان شيء ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لا وحدة له والكل ظاهر الفساد ومنها ما
اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية كانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان يكون
امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم وهو محال واما ان يكون امرا
وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال او نقول
والوحدة جزء منها فيكون وجودية هذا خلف ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون
الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا كالامتناع
واللاامتناع ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة
ولكانت الوحدات مشاركة في الوحدة ومتمايزة بالخصوصيات فيكون للوحدة وحدة وتتسلسل والجواب انه
ينقطع بانقطاع الاعتبار وان وحدة الوحدة عينها العوارض بانها من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق
لها في الاعيان كامور في الوجوب والامكان ومنها انه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا
المتالف من الوحدات ورد بان هذا عين الدعوى قوله المبحث الثاني وتعرض الوحدة قد سبق ان
الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة ولغيرها فهذا بيان لاقسامها
باعتبار المعروض تنبيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف مراتبها بحسب الافراد فموضوع الوحدة
اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم
الانقسام اولا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق
وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث
يمكن ان يشار اليه اشارة حسية اولا فالاول النقطة والثاني المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبوله
القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال
وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال
الواحد بالاتصال لمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية ولجسمين يتلازمان طرفاهما بحيث
يتحرك احدهما بحركة الاخر كان الالتحام طبيعيا كاللحم مع العظم اولا كاجزاء السلسلة قال الامام الاجزاء
المتشابهة ان اعتبر حالها قبل حصول الانفصال فهو واحد بالاتصال لان صورته وهيولاه واحدة
والممكن ان يعرض فيه اجزاء تلتقي عند حد مشترك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لا بد ان

تكون تلك الاجزاء من شانها ان تتحد موضوعا لها بالعقل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شانها الاتحاد وهذا القسم
مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع بمعنى ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة
وبالموضوع ايضا اعني المادة التي هي محل الصور والاعراض لانها وان تعددت موادها بالشخص لكن تعود عند
الاجتماع الى واحد مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر المفردة لا تصير واحدة فقط
ثم الواحد بالاجتماع قد يكون بحسب الوضع والاصطلاحات كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من
الموزونات مجتمع من ستة اسداس يسمونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والحبة منها لا تسمى
بذلك واحدا وان كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين ان يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء او غيرها الا
ان ما ذكرنا من الاقسام الثلاثة انما يجري في المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام هي
اقسام للواحد التام وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه
ممكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له من الكمية والاجزاء من الاوصاف والكمالات على ما قد يتوهم ومثلا يكون تاما
في عبارة بعض المتاخرين من الفلاسفة يسمى بالناقص وفي الطوالع غير التام وفي كتب الامام رحمه الله
هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة اذ الشيء
لا يكون لجهة واحدة واحدا وكثيرا لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا فالجهة الوحدة اما
ان يكون مقوما للكثيرين بمعنى كونه ذاتيا غير عرض واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذاك
فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو في الانسانية او جزءا مقولا في
جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية او في جواب
اي ما هو في جوهره وهو الواحد بالفصل واما ثانيا فهو الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الثاني اما ان يكون
الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض او محمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان
والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير الذي ليس عارضا للنسبتين بل
للنفس والملك ولا خفاء في ان التدبير محمول على النسبتين وان قلنا النفس كالملك في التدبير فالتدبير محمول
عارض لهما فهو كالبياض للقطن والثلج وبالجملة جهة الوحدة هو ما به الاشتراك وهو لا يكون الا بحسب حمل
المواطاة او الاشتقاق **قوله** وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة يعني ان الواحد مقول بالتشكيك دون
الاشتراك او التواطي لكونه مفهوما واحدا متفاوتا بالاولوية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد
بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض ومن الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما
ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء مختلفة ولم يذكر احد التفاوت بالاشدية والاقدمية
لكونه غير معقول **قوله** وكذا الكثرة يشير الى احكام منها ان الكثرة مقول بالتشكيك لكونها في كل
عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب العدد الاثنينية بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد
لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليها دونه وما قيل ان الفرد الاول اعني الواحد ليس بعدد فكذا الزوج
الاول ليس بشيء ومنها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية
ومنها انها متقومة من الاحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لا خمسة وخمسة ولا ستة واربعة او سبعة وثلاثة
اذ لا رجحان لشيء من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح بانه لا اقل منه وان الاثنين انما يتالف منه ولان مجرد
زيادة الواحد يوجب حصول نوع اخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة
الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية متحصلة في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في
المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج ولان
اجزاءها امور اعتبارية هي الوحدات ولانها لو تحققت في الخارج فاذا قلنا زيد وعمرو مثلا هما اثنان فقيام



الاثنينية

الاثنينية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم في كل منهما وليس سوى الوحدة الاعتبارية
قوله يمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيران شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا صب الماءان
في اناء واحد والاجتماعية كما امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صار الماء هواء
واحدا والاستحالة كلون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا بل بان يصير احدهما الاخر بعينه
وذلك بوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منها او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما
ذاتي لا يعقل زواله اذ لكل شيء خصوصية هو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض
بانه ان كان استدلالا لا يفيد المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يمنع الاشتباه في
كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما
اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما
وحدوث امر ثالث وايا ما كان فلا اتحاد واعترض بان اللازم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك
لو لم يتحدا فعدل الى تقرير اخر هو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون
احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث امر
واعترض بان اللازم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد
فدفع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد
فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث
فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا
النقض عن هذا المنع الا ان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه
بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين
ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق **قوله** ومن خواص الكثرة التغاير فانه لا يتصور الا
بين متعدد وانما الخلاف في عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة
لا ولذا قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما فخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود وبناه على ان التغاير
عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم واما التعليل بانه لا تمايز بين الاعدام فيخص
المعدومين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك ودخل الجسمان وان فرضنا
كونهما قديمين لانهما ينفكان بان يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الاخر وكذا الصفة والمفارقة مع موصوفها
سواء كان قديما او حادثا لانهما ينفكان بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة لجواز الانفكاك اعم من ان يكون
بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في حيز او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا
التقرير مشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا غيرها
هي الصفة اللازمة النفسية وقيل هي الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته مثلا فان مثل سواد الجسم
وبياضه الان عمدتهم الوثقى في التمسك وهو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس بيدي غير عشرة
دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد احاد العشرة واوصاف الدراهم
لا تفرق بين الصفات المفارقة واللازمة ويقتضي ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما في الدار من الامتعة
غير زيد وفساده بين وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي انسان اخر غير زيد وعدد اخر فوق
العشرة واعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما
لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الامدي بانه يكفي الانفكاك من جانب وقد امكن عدم العالم
مع وجود الصانع ورد بانه لا يكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة اذ يمكن

وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين
لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم
ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وهذه العناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين
هما الذاتان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الاخر ونقض احدهما لا جامعه كثيرا ما يقع موقع كل واحد منهما وما قيل
ان الشيء قد يعلم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه يستحيل البقاء فلو تغايرت الجهتان لزم
كون العرض الواحد الغير المتجزي شيئين متغايرين فليس بشيء لان تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغايره في نفسه
فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان يكونا متغايرين قلنا
المعتبر في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار
كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد اورد على القائلين بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما انه
لا انفكاك بين المتضايفين لا بحسب الخارج ولا بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين
وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا بموجودين والغيران لا بد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير
مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كالاخوين ضروري لا يمكن انكاره قلنا
الضروري هو التغاير بين الذاتين واما مع وصف الاضافة فليسا بموجودين والتغاير عندهم من
خواص الموجود ومثل هذا يندفع ما يقال ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض والاجسام
مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانهما باعتبار الذات يمكن الانفكاك في التعقل بل في الخارج ايضا بان
يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل عند هذا
الفعل بخلق الله تعالى بقدرته من غير استطاعة الحيوان ان يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل سيما عند من
يقول بان الاستطاعة صالحة للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض بالباري سبحانه وتعالى مع العالم والجواب
بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الامدي ظاهر على ما ذكرنا واما على ما نقل في المواقف من تقييد جواز
الانفكاك بكونه في حيز او عدم فينبغي ان يكون تقرير الاعتراض سواء انه يمتنع انفكاك الباري سبحانه عن
العالم في حيز او عدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الامدي انه وان امتنع ذلك لكن لا يمتنع انفكاك
العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري ورده انه لا يكفي هذا القدر والا لزم تغاير الجزء والكل وكذا
الموصوف والصفة لجواز ان يتقدم الكل دون الجزء الموصوف ولا يتاتى الجواب بان المراد جواز الانفكاك
تعقلا ما لم يحذف قيد في حيز او عدم لان الباري تعالى لا ينفك عن العالم في حيز او عدم بحسب العقل ايضا
لامتناع تحيزه وعدمه الا ان يؤخذ التعقل اعم من المطابق وغيره ومع هذا يلزم تغاير الذات والصفة
لجواز ان يعقل عدم كل بدون الاخر وقد ذكر في المواقف من انه يرد الباري تعالى مع العالم لامتناع انفكاك
العالم عن الباري لا يقال يجوز انفكاك الباري تعالى عن العالم في الوجود والعالم عن الباري في الحيز لانا نقول
لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود فقيل المراد جواز
الانفكاك تعقلا ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري ليس على ما ينبغي ثم ههنا بحث اخر وهو ان جواز انفكاك
الموصوف عن الصفة في الوجود انما يصح في الاوصاف المفارقة كالبياض مثلا وفي كلامهم ما يشعر
بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة بل الصفة القديمة **قوله** والجمهور على ان الغيرية نقيض الهو
هو بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق فغيره ان كان بحسب
المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما
في نسبة الانسان الى الكاتب والحيوان فبحسب الذات والهوية وما ذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة الى الكل
والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين

ثم في الغيرية اضافة بها يصير اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان احدهما
ليس هو الاخر الا انها حقيقة لازمة في نفس الامر فيساوي نقيضها معنى النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغير
نقيض هو هو وبان الغيرين هما الاثنان او الشيئان واعتذر الامام الرازي رحمه الله عما ذكره المتكلمون من ان
الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما
كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره
بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول عين الموضوع بحسب المفهوم لم يصح الحمل ولو كان غيره
بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية ثم من قال بالوجود الذهني صرح بانهما متغايران
في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل به صرح بل قال لا عين ولا غير لان المعلوم قطعا انه لا بد بينهما
من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان ذلك في الخارج وهذا في الذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسد
اما الاول فلان منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لان العشرة
مثلا اسم لجميع الافراد يتناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من
العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد وبطلان هذا الكلام ظاهر لان مغايرة الشيء
لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه فزعم هذا القائل ان هذا الدليل
قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة فاسد قيل به جعفر بن حرب من المعتزلة وعد هذا من
جهالاته واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد
والعلم مع الذات والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحاده بحسب الوجود والهوية **قوله**
وبعضهم قد سبق انه لا يكفي في التغاير الانفكاك من جانب والا انتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة
وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم تغاير الشيئين انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الاخر
والنقض غير وارد اما الموصوف مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو في الصفات التي يمتنع
الذات بدونها كما تمتنع هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم وكذا الصفات
بعضها مع البعض بخلاف مثل السواد مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل فلانه كما يمتنع العشرة
بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها لم يكن واحدا من العشرة وحاصله
ان الجزء لوصف الجزئية يمتنع بدون الكل ويرد عليه سائر الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ
مع الاخ والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم ان لا يكون الغيران بل الضدان غيرين لان
التغاير والتضاد من الاضافات فان التزم ذلك بناء على ان الاضافات لا وجود لها ولا تمايز بين الاعدام اجيب
بان الكلام في معروض الاضافة من حيث انه معروض لا في المجموع المركب من المعروض والعارض
قوله واعلم يريد ان مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وبلزم
قدم غير الله تعالى فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات
والظاهر ان هذا انما يدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا
الصفات بعضها مع البعض وان لم يكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما ينافي
الوحدة وكذا صرحوا بان الصفات سبعة او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان وشيئان وموجودان وان
لم يكونا غيرين **قوله** ومنها اي من خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية
ومرادهم بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها
ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا ويقابلها المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد
على الذات ككون الجوهر حادثا او متحيزا او قابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية

امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الآخر واما لان ما ان اشتركا
في الصفات النفسية لكن لابد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل ونقل الى
الشيخ انه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بانه لا يعقد ح فلا تماثل وبان اهل اللغة مطبقون
على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف
ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثل بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد
الحبات واوصافها والجواب ان التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه وكان
بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب احدهما مناب الآخر صح القول بانهما مثلان في الفقه والا فلا **قوله**
واما اشتراط التغاير فمختلف فيه قال الآمدي وطلب الصفات فقد اختلف اصحابنا فمنهم من قال ليست مثله
ولا مخالفة لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي تغايرهما وصفات الله تعالى غير متغايرة
وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من الصفات النفسية من نحو الصفات الى
وصف الغيرية وهذا ظاهر في ان القاضي لم يشترط في التماثل الغيرية في التماثل اولى وتعبيرهم
من ظاهر عبارة المواقف ان التغاير يشترط في التماثل والاختلاف البتة لم يصف الصفات به بعينها
بهما ومن لا فلا **قوله** ويمتنع اجتماع المثلين يعني ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما
في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يعقل
بينهما تمايز الا بحسب المحل لان قيامهما به ووجودهما تبع لوجوده وما ذا الحركة لماهيته وما يتبعها الهوية
ارتفعت الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض مستندة الى اسباب هنا دقة وبهذا يمنع
ما ذكر في المحل من ان نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا يعرض لاحدهما خاصة بالكلية
وح لا يبقى الامتياز البتة ويلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل
غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشيء لان ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر
لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثلين لجاز لمن له علم نظري بشيء ان ينظر ليحصل
العلم به اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع بالحادث من الاعراض
لجواز ان يكون امثالا مجتمعة واللازم باطل للقطع بذلك في كثير من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعهما
لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس الا بطريان ضده الذي
هو ضد المثل الآخر الباقي فيلزم اجتماع الضدين وحاد الادلة بمنع الملازمة لجواز مانع آخر كانتفاء شرط
النظر وهو عدم العلم بالمط ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة او استدلالا والثالث بمنع المقدمات
تمسكت المعتزلة بالوقوع بان الجسم يعرض له سواد ثم آخر ثم آخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب
بانا لا نم ذلك بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة متشاركة
في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد يعرض للجسم الذي يشتد سواده على التدريج في
كل آن نوع آخر **قوله** ومنها اي من خواص الكثرة التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتهما
اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا يكون قيامه بنفسه
وذكر الاجتماع يغني عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى والقدم
والعدم مع الوجود ولهذا لوا بعموم التضاد في الاحكام وسائر الاضافيات لكونهما اعتبارية لا
تحقق لها في الاعيان ولا يخرج القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهر التعريف
يتناول له اذ لا اشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع
انهما يتواردان على محل يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس

والاجه

ولان القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد
والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه معا اي العلم
بان هذا الشيء متحرك والعلم بانه ساكن في آن واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع
الحركة والسكون واما بتصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتهما وبقيد من جهة
واحدة مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما
في الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى معنيين ككون الشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد
ولا خفاء في انه لا حاجة الى هذا القيد ح لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة
يمتنع فالاقرب ان القيد احتراز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمثلين
كالسوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تماثل
الا عند اختلاف المحل **قوله** وعند الفلاسفة ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها رأي المتكلمين
واما على رأي الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل شيئين فهما غيران فان كانت الاثنينية
بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران اما ان يشتركا في تمام
الماهية كزيد وعمرو في الانسانية او لا فالاول المثلان والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او
عرضي او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لا كالسواد والحلاوة
والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج
بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما
يمكن اجتماعهما وربما يتوهم من امتناع الاجتماع في محل توارده على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس
الانسان والسواد وفيه بحث سيجيء واما قيد وحدة الزمان فسيذكر على ما مر وكذا قيد وحدة
الجهة اذا قصد به الاحتراز عن الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن
خروج مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة
المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كسواد الرومي وسواد الحبشي **قوله**
فان كانا وجوديين يريد حصر اقسام التقابل في الاربعة ومبناه على ان المتقابلين يكونان وجوديين
او وجوديا وعدميا وان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر فمتضايفان
كالابوة والبنوة والا فمتضادان كالسواد وان كان احدهما عدميا للآخر وجوديا فان اعتبر في العدمي
كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدم اللحية عن المرأة او
جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل
الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فتقابل الايجاب والسلب الا انه لا دليل على
امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا
كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف
بالبصر او باعتبار عدم القابلية فانه يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم
قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان
يبين الحصر بوجه يشملهما كان يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب
استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب
والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف
والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد المتقابلين وجوديا بانه لا تقابل بين العدم المطلق

والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد ولا بين العدميين المضافين لوجهين احدهما انهما يجتمعان في جسم
ما وهم الاضافة اليه اما بطريق الصدق فلانه يصدق على الآخر انه لا اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود
فلانه قد وجد فيه الحمرة التي هي لا سواد ولا بياض وثانيهما ان من شرط المتقابلين ان يكونا متواردين على
موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع العدميين المضافين كاللاسواد
واللابياض متعدد ضرورة انهما لو اضيفا الى واحد لم يكونا عدميين وبهذا يخرج النقض عن اشكال احدهما
ان مثل الانسانية مع الفرسية داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه ليس احد الاقسام
الاربعة اما غير التضاد فظاهر واما التضاد فلاطباق على انه لا تضاد بين الجواهر لامتناع وروده على
الموضوع وثانيهما ان الملزوم وعدم اللازم كالسواد واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه
احد الاقسام اما السلب والايجاب فلاجتماعهما على الكذب كما في البياض واما غيرهما فظاهر ووجه التفصي
ان مثل هذا ليس من التقابل لانتفاء التوارد على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان ما ذكر
من اجتماع العدميين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الآخر كما في اللاسواد واللابياض بخلاف مثل
العمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما ثانيا فلان الموضوع في التقابل ليس بمعنى المحل المقوم حتى يلزم
ان لا يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة للقطع بتقابل الايجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية واللافرسية
بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالصور على المحل الذي هو الهيولى واما ثالثا فلتصريح ابن سينا
وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون واحدا بالشخص كزيد للعدل والجور او نوعا كالانسان للرجولية والمرأة
او جنسا كالحيوان للذكورة والانوثة او اعم من ذلك كالشيء للخير والشر واما رابعا فلان الكلام في اللاسواد واللا
بياض لا في العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الا ترى انك تقول باختلاف الموضوع
في البياض واللابياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعهما البياض فان قيل
من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس
بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا الجواب من وجهين
احدهما ان ذلك بحسب اشتراك الاسم كسائر النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها تكون
في المفردات باعتبار الصدق اعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود اعني صدقها بحالها في انفسها
كالمعتبر في التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع في المحل وبين القضيتين الاجتماع في
الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما في المفردات والقضايا و يعتبر موضوع القضية
موردا او محلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت على ما قال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب
والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد
ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد صرح به ابن سينا ان من التقابل
الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده
لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى سواء كان لا وجوده في ذاته او لا وجوده في غيره **قوله** وقد
يعتبر في التضاد ما مر من تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذي اورده قدماء الفلاسفة في
اوائل المنطق واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر وهو في المتضادين ان
يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم ان يكون العدم
سلب الوجودي عما هو من شانه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد وكل من
التضاد ومن الملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد
الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي

كعدمه

لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق الحقيقي والمقيد المشهوري
ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا
الالتقاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر كما هو في حصر التقابل في الاقسام الاربعة
لكونه خارجا من التضاد الحقيقي ومن الملكة والعدم بالمعنى الاخص احتاج المتاخرون الى بيان الحصر انما هو
باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليندرج امثال ذلك
وفيه نظر اما اولا فلان الضدين في التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما
عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجز للنطق والانوثة للذكورة والفردية
للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب
وفي كلامهم انه يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يكون فيه انتقال الموضوع
من العدم والملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر والحق انه اعم من ذلك اذ لا يمكن الانتقال
في النطق والعجز وفي الذكورة والانوثة وفي الزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية عند
التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم متساويين فالاول اسم للموضوع اعني العدد مع
الايجاب والثاني اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية الخلاف
شرط في التضاد المشهوري ايضا وح يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام **قوله** ومن حكم التقابل
جواب عن اعتراض تقريره ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا او غير ذلك مما يدخل تحت المضاف
فكيف يجعل قسما من التقابل الذي هو اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد منافيا له وتقرير الجواب ان التضايف اعم من
مفهوم التقابل العارض لاخصاصه ومفهوم التضاد العارض مثل السواد والبياض ضرورة انه لا يعقل
المقابل والمضاد الا بالقياس الى مقابل ومضاد آخر وهو لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه بمعنى ان ما
يصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين وقد لا يكونان وهو معروض التضاد منافيا له كالسواد والبياض
فانه لا تضايف بينهما **قوله** وان معقوليته يريد ان من حكم التقابل انه ليس جنسا للاقسام اذ لا يتوقف
تعقلها على تعقله وهو الظاهر في التضايف كان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقيين فمردود بالجملة
لمقوليته على الكل بالتشكيك لكونه في الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر بحسب
الذات وفي البواقي لاشتمالها على ذلك واوضح ذلك بان الخير فيه عنوان عند انه خير وهو ذاتي وعنوان انه
ليس بشر وهو عرضي وكونه ليس بخير يتضمن الذاتي وكونه شرا يتضمن العرضي ولا خفاء في ان التنافي للذاتي اقوى
وفي المواقف ما يشعر بانه في التضاد اشد لانه قال واشدها فيه الثالث اي اشد انواع التقابل في التقابل
هو التضاد ووجهه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهو غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور
غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الآخر بخلاف الضدين فان احدهما انما
يستلزم سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف
اشتمل من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف
البواقي **قوله** ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعهما الى القول والعقد اي الوجود اللفظي والذهني
دون العيني بمعنى ان السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية والا لكان للانسان
مثلا معاني غير متناهية لانه ليس بحجر ولا شجر ولا مثلث ولا الاشياء غير متناهية كذا ذكره ابن
وبه يظهر ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب كيف ولا يعنون
بالايجاب الا مثل السواد بالنسبة الى اللاسواد وهو موجود في الخارج **قوله** وانهما اي ومن حكم
الايجاب والسلب انهما اذا نقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والآخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع

لانه مد سوره الجمع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب فيها لتفا
لعدم الموضوع او لخلوه عنهما كالجدار عن الاعمي والبصير او الاسود والابيض او الاب او الابن لعي العنقا
او علي العقل فان قيل ان اريد بالتقابل في القضية حمل المتقابلين علي موضوع كالايجاب والسلب فيها
قد يكذبان لعدم الموضوع كما في قولنا العنقا اسود ولا اسود لاقتضا المعدولة وجود الموضوع وان
اريد اعتبار التقابل بين النقيضين فهذا لا يتصور في التضايف ولا في الملكة والعدم قلنا المراد
الثاني في الايجاب والسلب والاول في البواقي وقد يقال القضية اما ان تكون معدولة فتفتقر الي
وجود الموضوع اذا اريد بالمحمول مفهوم ثبوتي يصدق عليه النقيض عدل في التعبير عنه الي طريق السلب
واما اذا اريد به نفس مفهوم النقيض فهي موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع
لكونها في قوة السالبة فقولنا العنقا لا اسود اذا اريد بالاسود نقيض الاسود اعني رفعه وسلبه
فهي صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقا اسود **قوله** واما حكم التضاد فظاهر وفيه اشارة الي ان
تعاقب الضدين علي الموضوع الواحد ليس بلازم **قوله** واما المشهوري يعني ان من حكم التضاد ان الحقيقي
منه لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ولهم من هذا
الحصر انه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة
الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت الرذيلة او فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين
سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشجاعة
والتهور والجبن ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتي لا يكون للسواد ضد سوي البياض
واخر سوي الحمرة ولا للشجاعة ضد سوي التهور واخر سوي الجبن وعولوا في اثبات ذلك علي الاستقراء واما التضاد
المشهوري فقد صرحوا بانه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة
والرذيلة كالخير والشر وبين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او بين انواع من جنس كالسواد والبياض
والحمرة او بين جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه الاول ان معني الاستقراء في انحصار
التضاد بين نوعين من جنس انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الي نفيه عما بين الفضيلة
والرذيلة والعفة والفجور سوي انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذان جنسان او نوعان
من جنس وهذا دور ظاهر الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون
انواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما تكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض
الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون الثالث انهم اطبقوا علي تضاد السواد والبياض
علي الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون بل السوادات المتنوعة تحته انواع مختلفة مشتركة في
عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلي ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا
بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع
ان ما ذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهوري بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن ينافي ما ذكره
من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا **قوله** كالواحد والكثير من كلام الفلاسفة ان بين الواحد
والكثير تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية وذلك
ان الكثير لما كانت مجتمعة من الواحدات كانت الواحدة علة مقومة للكثير ومكيالا لها والكثير معلولا
متقوما بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان
يكون واحدا بالشخص لما سبق في تعريف التقابل وموضوع الوحدة والكثير ليس كذلك لانه
اذا طرأت الكثرة علي الشي بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اذا طرأت الوحدة علي الاشيا بطلت

الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا هو مراد الحمام بقوله اذا طرأت الوحدة بطلت الوحدة
التي كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات والمجموع الوحدات نفس الكثرة
لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شي من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الاخر فظاهر
واما في التضايف فلان المقوم للشي متقدم عليه وجودا او تعقلا والمتضايفان يجب ان يكونا معا في التعقل
والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشي يجامعه والضد لا يجامع الضد قيل وفيه نظر قيل هذا كاف في
الكل لان الاجتماع في المحل ينافي التقابل مطلقا قلنا ممنوع لما سبق من ان المتقابلين بالايجاب والسلب
قد يجتمعان في محل اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان
موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص فكيف يتصور ذلك في مثل الفرسية واللافرسية
بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمراتية للانسان
او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر عارض كالخير والشر للشي ومع ذلك فيكفي العرض او التقدير
كالانسان للفرسية واللافرسية في قولنا الانسان فرس الانسان ليس بفرس والامام رحمه الله جعل
عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل عدم التضاد بينهما فان من شان الضدين التعاقب علي موضوع
واحد بالامكان كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما الثاني فلانه ان اريد ان الكثرة متقومة
بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة
وهو كون الشي بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض
الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعني ان الكثير مولف مما يصدق علي كل جز منه انه واحد وهو معني
اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل
بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا تري انهم اتفقوا علي ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع
كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمي وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات
فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين فان قيل المراد الثاني وهو ينافي التقابل لان كون احد المعروضين متقوما
بالاخر يستلزم اجتماعهما بالضرورة اجتماع الجز والكل وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه لا
اتل قلنا ممنوع وانما يستلزم لو كان المعروضان في محل وهو ليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود
ولو سلم فالاجتماع في المحل انما ينافي في جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني حمل المواطاة لا
بحسب الوجود اعني حمل الاشتقاق كما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع اجتماع المتقابلين في موضوع
واحد يعتبر في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب الوجود فيه لان المتقابلين
بالايجاب والسلب قد يجتمعان في الموضوع بحسب الوجود كالابيض واللاابيض فلو قلنا فيه البياض واللابياض
لان اللابياض مقول علي الحلاوة الموجودة فيه والمقول علي الموجود في الموضوع موجود في الموضوع
ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز
بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لا دليل علي نفي تقابل الايجاب والسلب من الوحدة والكثرة
بل تفسير الكثرة بالانقسام مطلقا او الي المتشابهات والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك ولما
اتفقوا علي نفي التقابل بينهما فسروا ان الكثرة اي العدد لما كانت متقومة بالاحاد متحصلة من انضمامها
مع الواحد في المعدود لم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما سوي الكثرة واما
الوحدة التي ترد علي الكثرة فتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يتوهم تضادهما
بناء علي تواردهما علي موضوع واحد وهو ذلك المائع بطلان احدهما بالاخر وبناه الامام رحمه الله
بانهما ليسا علي غاية الخلاف وبان موضوع كل من الواحدات الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء من موضوع

الوحدة الطارية لا بعينه والكل ضعيف **قوله** المنهج الخامس في العلية والمعلولية سواء اخذ من الوجوب
والماهية العلية والمعلولية من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان والا لزم
التسلسل علي ما مر غير مرة بل من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف اذ العلة لا تكون
علة الا بالنسبة الي المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شي واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة
التي هي علة لمعلولها معلولة لعلتها **قوله** المبحث الاول قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشي وبالمعلول
ما يحتاج هو الي الشي وان كانت العلة عند الاطلاق ربما منصرفة الي الفاعل وهو ما يصدر عنه الشي
بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشي اعني ما يحتاج الشي اليه اما ان يكون داخلة فيه او خارجة
عنه فان كانت داخلة فيه فوجوب الشي معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة
المادية وان كانت خارجة عن الشي فان كان لها وجود الشي بها فهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة
الغائية وتخص الاوليان اعني المادة والصورة باسم علة الماهية لان الشي يفتقر اليهما في ماهيته
كما في وجوده وكذا لا يعقل الا بهما او بالاجزاء الا عنهما كالجنس والفصل وتخص الاخريان اعني
الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لانه انما يفتقر اليهما في الوجود فقط وكذا يعقل بدونهما وتكلم
هذا الكلام ببيان امور الاول انه ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل علي انحصار المحتاج
فيما به الشي وما لاجله الشي سوي الاستقراء الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة
وما ينسب اليهما من الاجزاء ليصدق التعريف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج
الشروط والالات في الاقسام لكونها راجعة الي ما به الشي وما ذهب اليه الامام رحمه الله من ان
الشروط من اجزاء العلة المادية بناء علي ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة
عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة
في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولي من اعتباره في الوجود علي ما ذكره الجمهور لان المادة اذا
لحقتها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا
ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الي المادة لا يكون الا بالقوة
وبالنظر الي الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشي معها بالفعل
البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وح لا انتقاض الرابع ان الجز الغير الاخير من
الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج
عن تعريف الصورية فيبطل التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا
يا في الفعل لان العادة الخامس ان حصر الجز في المادة والصورة مبني علي ان الجنس والفصل
ليسا جزءين من النوع بل من حده علي ما سبق تحقيقه وجعله الامام رحمه الله مبنيا علي انه لا تغاير
بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار لما مر من ان الحيوان الماخوذ بشرط
ان يكون وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون هو مقولا علي ذلك المجموع مادة والماخوذ
لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده ويكون المقول علي المجموع جنس وهو انما يتم لو كان الجنس
ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتي لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس
وفصول وقد صرح المحققون بخلافه السادس ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا
كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الي العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل
بانعدام الجز وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع
سبحانه وتعالي والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات

الفاعل فقط وسائر ما يرجع الي الفاعل وانما هي شرائط التاثير ولا امتناع في استناد المعلول الي فاعل
موجود مشروط بامور عدمية يعني ان العقل اذا لاحظه حكم بانه لا يحصل بدونها مع القطع بان الموجد
هو الفاعل الموجود وح لا ينسد باب اثبات الصانع تبارك وتعالي لان وجود الممكن يحتاج الي موجد موجود
وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي يعني ذلك الامر العدمي
الذي يظن كونه شرطا لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشب ليس زوال الرطوبة وانعدامها
بل وجود اليبوسة الذي هو عند زوال الرطوبة وكذا سائر الصور فان قيل نفس عدم الحادث من مبادي
وجوده لافتقاره الي الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الي الشي لا يقتضي الاحتياج الي ما يقارنه ولهذا
كان تقدم عدم الحادث علي وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشي الي عدمه
فهو ليس من المبادي الا بالعرض يعني انه يقارن المبدا **قوله** ثم جميع ما يحتاج اليه الشي يسمي علة تامة
ومن جميع ما يحتاج اليه الشي يعني انه لا يبقي هناك امر اخر يحتاج اليه لا بمعني ان يكون مركبا من عدة
امور البتة واما ناقصة هي بعض ذلك والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كالبسيط الموجد البسيط
ايجابا وقد يكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد البسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعو
اليه وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا كالموجد للمركب منهما او مع الغاية او بدونها واذا كانت
العلة التامة مشتملة علي المادة والصورة يمتنع تقدمها علي المعلول واجماع المعلول لظهور
ان جميع اجزاء الشي نفسه وانما التقدم لكل جز منها فما يقال من ان العلة يجب تقدمها علي المعلول
ليس علي الاطلاق بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية **قوله** وكل
من الاربع يعني ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار الي بسيطة ومركبة وباعتبار الي كلية وجزئية
وباعتبار الي ذاتية وعرضية وباعتبار الي قريبة وبعيدة وباعتبار الي عامة وخاصة وباعتبار الي
مشتركة ومختصة وباعتبار الي ما بالقوة وما بالفعل **قوله** المبحث الثاني يجب وجود المعلول يعني اذا
وجد الفاعل بجميع جهات التاثير من الشرائط والالة والقابل يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه لكان
وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان التقدير حصول جميع جهات التاثير من غير ان يبقي شي يوجب
الترجيح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التاثير لان الاحتياج الي المؤثر التام من لوازم
الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود
الملزوم بدون اللازم هف واذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود لم يكن المؤثر متقدما عليه
بالزمان بل بالذات بمعني الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس
فان قيل لو صح هذا لما جاز اسناد الحادث الي القديم لتاخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تاثير القديم
في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة
فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل مع جميع جهات التاثير فان قيل الضرورة
قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او
متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة في غاية الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم
الترجيح بلا مرجح قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات التاثير بعدية زمانية ممنوع **قوله**
عدم المعلول يعني لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التاثير وجب المعلول لزم بحكم عكس
النقيض انه كلما انتفي المعلول انتفت العلة التامة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها وكذا الحكم
بقوله ولو في غير القار لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد تنعدم اجزاؤها
مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها علي التجدد والانصرام بمعني ان ذاتها تقتضي عدم كل جز بعد

الوجود وان بقيت علته وسنطلع على حقيقة الحال في بحث الحركة فان قيل كل من العدمين نفي محض فكيف
يكون اثرا او موثرا قلنا بل عدم مضاف لا سيما كون احدهما بحثا جاريا لاجل محضا بالبديهة
معنى المعلولية والعلية هاهنا الا التاثر والتاثير واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه
الى عدم علته ظهر ان الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه وانه يجب بوجوده ويجب بعدمه
عدمه اما عدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله
بجميع جهات التاثير واما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق بمعنى ان زوال وجوده يحتاج الى زوال وجود
الفاعل بجميع جهات التاثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لانا نشاهد من بقا
الابن بعد الاب والبنا بعد البنا وسخونة الما بعد النار فنقول ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل الموثرة
فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة واما تاثيره في حركات وافعال يفضي الى حركة
وينعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا قياس الامثلة فان البنا انما يوثر في حركات تفضي الى ضم
اجزا البنا بعضها الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول ليبس العنصر هذا على راي الفلاسفة
واما على راي القايلين باسناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة بالاثر فبين قوله
والموثر يريد ان ما يشبه وجود الشي قد يفتقر بقاءه من غير افتقار الى امر اخر كالسعي ... المتالي
وبقاه وقد يفتقر البقا الى امر اخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقا كمماسة النار ... الاستعداد
ثم يفتقر بقا الاستعداد الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب قوله البحث الثالث في حكم
المعلول يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بافادته خلافا لبعض المعتزلة والواحد
من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى الواحد
المحض من غير تعدد شروط والات واختلاف جهات واعتبارات لا تكون علة الا لمعلول واحد اما
الاول فهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلوجهين الاول انه يلزم احتياجه
الى كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف
على كل منهما لم يكن شي منهما علة مستقلة بل جز علة لان معنى استقلال العلة ان لا تفتقر في التاثير الى شي اخر
وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف شي منهما لم يكن شي منهما علة وهذا
بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك
فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى ولا يلزم احتياج شي الى شي واستغناوه عنه
بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالهما بالعلية للفرد وذلك كالحرارة
التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمناقشة في كون هذه الحرارات من نوع
واحد يدفع بان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى
العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج
اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناوه عن العلة مطلقا بل يجوز
ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان
تلك العلة المعينة تقتضي ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب
العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها
بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث
يكون التعيين من جانب العلة الزاما ان يحتاج المعلول المعين الى علة لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد
بالشخص معلولا لعلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما ليلزم المحال بل الى مفهوم احدهما المعينة الذي لا

يتاتى الاحتياج كما هو شان المعلول النوعي والجواب ان مفهوم احدهما وان لم يناف الاحتياج لكن لا يستلزمه
فيمتنع ايضا اذا كان المعلول شخصا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغنا عن تلك والمستغنى عنه لا يكون
علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فرد اخر فلا يكون شي منهما في معرض الاستغنا اصلا
قال فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها يعني ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى علته المعينة
التي اوجبته ضرورة احتياج المعلول الى علته وفرد ما اي الفرد لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينها
بل يحتمل ان تكون هذه وتلك لكن يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا ما يقال ان الواحد بالشخص يجوز
ان يكون له علل على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لا بعينها لكن لا يمتنع الاجتماع
بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالاخرى وبهذا يندفع ما يقال ان القول بالاحتياج
الى علة ما اما ان يكون قولا بتعدد العلة اولا وايا ما كان فلا فرق بين النوع والفرد بقي هاهنا بحث وهو
ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح استناده
الى علة لا بعينها بان يقع بكل منهما على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك
مثلا حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين ... وقعت بتحريك زيد فلو فرضناها واقعة
بتحريك عمرو هل تكون هي بعينها فيه تردد ... الفاعل هل له مدخل في تشخص المعلول
وهو اعتبر ما سيجي من انه لا مدخل في تشخص الحركة لوحدة الفاعل حيث نوع الحالة المعينة بعضها
بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو واما الكلام في انا لو فرضناها في ذلك الزمان في تلك المسافة واقعة بتحريك
بكر وخالد بدل زيد وعمرو هل تكون تلك بالشخص قوله تمسك المخالف اي القائل بجواز اجتماع العلتين
على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جوهرا فردا ملتصقا بيد زيد وعمرو فدفعه زيد وجذبه
عمرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان
مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين ولذا فرضناها في الجوهر الفرد دون الجسم حيث
يمكن تعدد المحل والجواب منع استنادها الى كل واحد بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء علة
وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول وتوزيع اجزائه على اجزائها او الى الواجب تعالى كما
هو الراي الحق قوله واما الثاني يعني جواز صدور الكثير عن الواحد فلوجهين احدهما اقناعي وهو ان
العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا الا لغاية ولا لغيره من ادعى الامتناع فعليه البرهان
وثانيهما تحقيقي وهو اقامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما سياتي
احتجت الفلاسفة على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيان لكان
مصدريته لهذا ومصدريته لذاك مفهومين متغايرين فالمفهومان نفسه بل يكون احدهما
او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هف او خارجا عنه لازما له فيكون له صدور عنه وينتقل الكلام
الى مصدريته له ويتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض عليه
من وجوه الاول ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءا من
الفاعل او عارضا له معلولا الثاني انه ان اريد تغاير مصدرية هذا لمصدرية ذاك تغايرا
بحسب الخارج فممنوع او بحسب الذهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج الثالث ان المصدرية
لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا في شي من الصور لانه اذا صدر عنه شي فقد
تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية الرابع ان المصدرية على تقدير
تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم ان يكون معلولا له لجواز ان يكون معلولا لامر اخر بل يكون
معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ونقل السادس انه لو صح

هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد المحض شي اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة فيتركب او خارجة
فيتسلسل وان لا يسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كالاتصاف
بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم الحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم سلب
ذاك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم التركيب او التسلسل وقد يجاب عن هذه الاعتراضات كلها بان
سلب الشي عن الشي واتصاف الشي بالشي وقابلية الشي للشي من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها ولا تمايز
بينها في الاعيان ولو سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي كثرة ... اعني باعتبارات
مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا
الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشي يوجد المقبول فيه بخلاف
الصدور فانه كما يطلق على الامر الاضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة
احدهما الى الاخر وليس كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول
وكلامنا فيه ويكفي في جعله فرض شي واحد سوى العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدا
واحد ولما كان الظاهر من كون الشي يصدر عنه ... امرا اضافيا اعتباريا زعموا ان المراد به خصوصية
بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وانه وجودي بالضرورة فانا اذا اصدرنا حركات متعددة فما لم
يحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة واقلها ارادتها لم يصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلية
لا يصدر عنها الاشيا الكثيرة اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا تكون مع الاخر فاذا صدر الشي الواحد لزم
تعدد الخصوصية بل لم يخرج وان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة
لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة فلزم تعدد الجهات وتكثير المعلولات
انما تكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات العلة او حالة لها وعلى هذا لا يرد
شي من الاعتراضات لكن لا يخفى ان اكثر هذه المقدمات ... لا يعتمد عليها ... عن حجة ... من
المط بوجه لا يرد عليه الاعتراضات ويدعي انه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير عن الواحد
الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيان فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم عليته للاخر بالضرورة والشي مع
احد المتغايرين لا يكون هو مع الاخر فالمفروض لا يكون شيئا واحدا محضا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفة
هف واذا كان تكثير المعلول مستلزما لتكثر في الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس
النقيض ولا خفاء في ان هذا قليل الجدوى بعيد عن ان يجعل من معارك الاراء ويتفرع على هذا الوجه
ويهدم اساس المسايل المبنية على انه لا يصدر من البسيط شيان فانه يجوز ان يصدر عنه اشيا ويكون
عليته لكل منها مفهوما اعتباريا مغايرا لعليته للاخرى ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية
والا لما جاز ان يصدر عنه شي اصلا لان عليته لذاك الشي مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة
كونه نسبة له الى المعلول الوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه ا فلو صدر عنه ب
لزم اجتماع النقيضين لان ب ليس ا وليس ا نقيضا بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا من صدور ا
وليس ا يستند الى جهة فيكون ما صدر عنه ا غير ما صدر عنه ليس ا فلا يكون تناقضا ولما كان فساد
هذا الوجه في غاية الظهور فان نقيض صدور ا هو ليس صدور ا واما اللازم صدور ما ليس ا فهو
ليس بنقيض حتى قال الامام رحمه الله العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله
في مثل هذا المطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان وقرره بعضهم بان عدم صدور ا صادق
على صدور ما ليس ا فاذا اجتمع في الواحد صدور ا وصدور ما ليس ا فقد اجتمع صدور ا وعدم ا وهما النقيضان
وهذا ايضا فاسد لان الممتنع من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شي بطريق حمل المواطاة بان يصدق

الواحد انه صدر عنه ا او لم يصدر عنه ا لا بان يوجد ا فيه ويحمل عليه بالاشتقاق كالابيض للحلو الذي
يوجد فيه البياض الذي هو الحلاوة وهاهنا كذلك لانه قد وجد في الواحد صدور ا وعدم صدور ا لان الذي
هو صدور ما ليس ا لم يلزم قولنا صدر عنه ا ولم يصدر وكذا تقرير الصحايف وهو انه اذا صدر
عنه لم يصدر عنه ليس ا لامتناع اجتماع النقيضين فاسد لان نقيض قولنا صدر عنه ا لم يصدر عنه
ا لا قولنا صدر عنه ليس ا الوجه الثالث انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر
واختلافه مستلزما لتعدد الموثر واختلافه فلم يصح الاستدلال عليه لكن مثل هذا الاستدلال
مركوز في العقول مشهور بين العقلا فانا اذا وجدنا النار تسخن المجاور والما يبرده حكموا قطعا باختلافهما
في الحقيقة ورد بانا لا نسلم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد الموثر بل على استلزام وجود الموثر
التام وجود اثره ووجود الملزوم وجود لازمه فحين لم يجدوا من الما اثر طبيعة النار ولازمها الذي هو
تسخين المجاور حكموا بان طبيعته غير طبيعة النار قوله ثم عورضت اي الشبهة المذكورة بوجوه
الاول ان الجسمية وهي امر واحد يقتضي امرين هما التحيز اي الحصول في حيز ما وقبول الاعراض
اي الاتصاف بها فان نوقش في استنادهما الى محض الجسمية وجعل للحيز والاعراض مدخل في ذلك
ينقل الكلام الى قابلية الجسم للحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما يستندان الى الجسمية لا محالة
وان نوقش في وحدة الجسمية بان لها وجودا وماهية ومكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا في جميع
ما فيها ولها شي واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا
واجيب بانا لا نسلم ان التحيز وقبول الاعراض والقابلية لها من الامور الوجودية التي تقتضي موثرا
اما تحقيقا فظاهر واما الزاما فلان الفلاسفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يعمموا ذلك
بحيث يتناول قابلية التحيز مثلا ولو سلم فلا نسلم استناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما
باعتبار الصورة والابعاد والاخر باعتبار المادة الوجه الثاني ان كلا مما يصدر عن العلة فله ماهية ووجود
ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل حتى الواحد المحض متعددا واجيب
بانا لا نسلم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما سبق من ان زيادته على الماهية انما هي بحسب
الذهن فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف الماهية به لان هذا
هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التي هي مركز الدائرة مبدا لمحاذيات للنقط المفروضة
على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشي ولو سلم فمحاذاة
النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة بها فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع ولو سلم
فاختلاف الحيثية ظاهر لا مدفع له الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول
الاول الا واحد هو الثاني ومنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجود سلسلة واحدة ولزم
في كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له بواسطة او بغير وسط واجيب بان
ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم
يصدر عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسطه شي اخر وهكذا الى ما لا يحصى بيانه على ما ذكروه انه
اذا صدر عن المبدا الاول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شي كان ذلك الشي واحدا بالحقيقة
والذات لكن تعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة امور ستة هي الوجود والهوية والامكان والوجوب
بالغير وتعقل ذاته وتعقل مبداه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة ويظهر منها
سلاسل متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشي الذي هو المعلول الاول بان ومن المبدا الاول
بتوسطه معلول ثالث وبتوسط المعلول الاول والثاني معلول رابع وهكذا من كل معلول بتوسط ما

لونه او ما تحته دون الواجب سوسطا ما تحته جملة في قواوي فيكون هناك سلاسل غير محصورة وله
رسالة في تفصيل ذلك واورد شيئا منه في شرح الاشارات واعترض الامام رحمه الله بان الوجوب والوحدة
والامكان اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ما ابراها ليست علل الاستعلة الحدود
وحيثيات تختلف بها احوال العلل الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد
مصدرا للمعلولات الكثيرة لذات الواجب تعالى صالحا ان يجعل مبدا الممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب
والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك وعلم بان الصادر الاول عندهم ليس
الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت
الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير
لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد
ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة مضافا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم
الدور **قوله** المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون قابلا للشي وفاعلا
وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفة حقيقية واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل النار
تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها وتمسكوا في ذلك بوجهين الاول ان القبول والفعل اثران
فلا يصدران عن واحد لما مر ورد بعد تسليم كون القبول اثرا بانا لا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشي وفاعلا لاخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية
لذاته والقابلية باعتبار تاثره عما هو مبدا المفعول قلنا فليكن مثل القابلية والفاعلية للشي الواحد ايضا
فان قيل الشي لا يتاثر عن نفسه قلنا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل
الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا الثاني ان نسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشي من حيث هو فاعل يستلزمه
والقابل لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشي للشي وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما
اعني الوجوب والامكان واعترض بانه امكان عام لان معنى قابلية الشي انه لا يمتنع حصوله فيه وهو لا
ينافي الوجوب وقيل بل معناه انه لا يجب حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولو فرضناه
الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعني الوجوب بل معناه مفهومه الجنسي بحيث يحتمل الامكان الخاص
ضمنا في تعين الوجوب الذي لا يحتمله والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشي واجبا للشي من حيث
كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له **قوله** المبحث الخامس لا تاثير للقوى الجسمانية
القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا ولا يجعلون تلك
الافعال المترتبة عليها بخلق الله تعالى وصفا ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنة وعذاب
الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تاثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بان النار لا تحرق كل شي
والشمس لا تضي كل شي بل ما له بالنسبة اليها وضع مخصوص ويقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب العدة
والمدة والشدة بان يكون عدد اثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص
بان لا يزداد الى غير نهاية ولا ينتقص الى غير نهاية وذلك ان المتصف حقيقة بالتناهي واللاتناهي
هو الكم المتصل والمنفصل والقوى التي محلها جسم متناه انما يتصف بها باعتبار كمية المتعلق اعني
الحركات والاثار الصادرة عنها اما كمية انفصالية وهي عدد الاثار واما كمية اتصالية وهي زمان
الاثار وهو مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب
المدة وفي جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة بيان ذلك ان الشي الذي يتعلق به شي ذو

مقدار

حد في ازدياد وعدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فرض النهاية واللانهاية
فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصاله
زمانه او مع فرض الانفصال في العمل نفسه لا من حيث يشتد وحدته او كثرته وهذه الاعتبارات تصير القوى بحسبها
ثلثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة
مختلفة ولا محالة يكون الذي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان لا تقع على غير المتناهية
لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات
سهامهم في الهوا ولا محالة التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان تقع عمل غير المتناهية
في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم
ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى ويجب من ذلك ان يكون عمل غير المتناهية عددا غير متناه فالاختلاف
الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في
الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الان ظاهرا لامتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث
تكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا واقصر واقل ما ان امتناع اللاتناهي
بحسب العدة والمدة فقالوا لا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان
اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته
وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا
تحريك جسم بقوته جسما من مبدا معين ثم تحريكه جسما اخر مثاله الا انه بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار
بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدا بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر
اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة تنتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر
لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره لان المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير
الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر اثرا
لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما
في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير
والكبير بالطبع من مبدا معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه
الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة حجميهما فقوله لتفاوت الاصغر
والكبير بيان لاختلاف القسري باختلاف القابل وقوله وتساويهما في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي
باختلاف القابل وقوله فاذا فرض في حركتيهما الى حركتي الصغير والكبير شروع في تقرير الدليل وهو جامع
للقسري والطبيعي ولم يقع في كلام القوم الا بطريق التفصيل على ما شرحناه فان نوقض الدليل اجمالا بالحركات
الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا
يكفي في جزئيات الحركة على ما سيجي وتفصيلا بانه لم لا يجوز ان تكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها
مبدا ولو سلم فلزوم امكان ما فرضتم من اتحاد المبدا الى مبدا حركة الاصغر اصغر من مبدا حركة الاكبر ولو
سلم فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطو بان تكون حركة الاصغر
اسرع في القسرية وابطا في الطبيعية من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع
كما اذا فرضنا لحركة فلك القمر وفلك زحل مبدا من موازاة نقطة معينة من الفلك الاعظم فان دورات
القمر اضعاف دورات زحل مع عدم تناهيهما اجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى
ارادات وتعقلات جزئية مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها المدركة للجزئيات

بواسطة الالات ولا كلام في تاثير القوى الحالة في الاجسام وعن الثاني والثالث بان فرض المبدا الواحد الاكثر
بان يعتبرا من نقطة واحدة من اوساط المسافة فيما سبها الطرف الذي يليها كان في اثبات المط ولا حاجة
امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدا مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدا حركة الاصغر اصغر ومن
الرابع بان لا اختلاف في السرعة والبطو يكون ساوتا عن الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب المدة
والعدة ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعدد دوراتها من الخامس بان دورات القمر وزحل ليست
جملة موجودة يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولا هناك ايضا قوة موجودة مستندة تلك الدورات
اليها بل انما تستند الى ارادات متجددة متعاقبة لا توجد الا مع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان كون جملة
الافعال وان لم تكن حاصلة في الحال لكن كون القوة قوية عليها امر حاصل في الحال يتفاوت بالزيادة
والنقصان بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير وفي هذا نظر وعليه زيادة كلام تذكر في ابطال التسلسل
واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تاثير القوى بان ما ذكرتم من اختلاف القسري باختلاف القابل والطبيعي
باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على المعاوقة او على التحريك في الجسم الصغير والكبير بنسبة
مقدارهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته او تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير
او تحريكه ليلزم ان يكون حركته القسرية ضعف حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها ممنوع لجواز ان تكون
القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والابوة **قوله** المبحث السادس يستحيل
بعد بيان استحالة الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة جامعة هي ان تتراقى عروض العلية والمعلولية لا الى
نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية
فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين وبمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو
التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشي على نفسه وهو ضروري الاستحالة وجه الاستلزام
ان الشي اذا كان علة الاخر كان متقدما عليه واذا كان الاخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم
على الشي متقدم على ذلك الشي فيكون الشي متقدما على نفسه ويلزمه كون الشي متاخرا عن نفسه وهو معنى
احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهي الاستحالة وربما يتبين بان التقدم او التوقف او
الاحتياج نسبة لا تعقل الا بين اثنين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج الوجوب وعكسه بالامكان
والكل ضعيف لان التغاير الاعتباري كاف فان قيل ان اريد بتقدم الشي على نفسه التقدم بالزمان فغير
لازم في العلة او بالعلية فنفس المدعي لان قولنا الشي لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشي
لا يكون علة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشي
علة للشي بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد
فوجدت حركة المفتاح ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ولا خفاء في استحالة ذلك
بالنظر الى الشي ونفسه فان قيل يجوز ان يكون الشي علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشي على نفسه
وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشي لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشي فان
العلة القريبة للشي كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشي عن علته التامة
وثانيهما ان يكون الشي بماهيته علة لشي هو علة لوجود ذلك الشي قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع
لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشي لم توجد العلة القريبة له وما لم توجد العلة القريبة لم يوجد
ذلك ما لم يوجد البعيدة لم يوجد ذلك الشي وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة
بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون ماهية الشي علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر
الاستحالة لانه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المتوقف الشي على

الخاتم

ما

ما يتوقف عليه **قوله** واما الثاني احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل
والمعلولات من غير ان تنتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشي لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات
الموجودة المعلول كل من احادها الواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها
في الموجود ومعلوم ان المركب لا ينعدم الا بعدم شي من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها
الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا وفي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على ان الجملة
بحيث لا يدخل فيها المعدوم او الواجب لاستقلال المركب من الاجزاء الموجودة ثم يكون اعتبارها
تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسماء لانا نقول المراد انه ليس معها
امر يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء لانهم صرحوا بان المركب في الخارج قد يكون بحسب
مغاير لحقيقة الاحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون امرا مع صورة نوعية كالنبات من العناصر واما
بدونها لا يزداد الا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات واذا كانت جملة موجودا ممكنا فموجدها الاستقلال
اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزؤها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه
لا معنى لها والجملة الا الاحاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا ان يستغني عما سواه
واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا لبعض الاجزاء وتنقطع اليه سلسلة المعلولات لكون الموجود الخارج
عن جميع الممكنات واجبا بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشي من الاجزاء الجملة لامتناع اجتماع
العلتين المستقلتين على معلول واحد واذا الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين
لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كان كل جزء منها معلولا لجزء اخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع بعض
الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها
نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد سبق ان العلة التامة للمركب لا يجب بل يجوز تقدمها
اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل يلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها
قلنا هذه الاستحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم تفتقر الى جزئها الذي ليس نفسها بل غيرها
اولم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها
علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب
مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا ذلك لكن لا نم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا
لجواز ان توجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها مستند الى علة خارجة
عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان
التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب
واجمالا بانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست
نفسها ولا جزؤها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع
المؤثرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع
قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون
كل جزء منها معلولا فلم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في
الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء اخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية
جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض
الاجزاء شيئا اخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب
من الواجب والممكنات فانه يجوز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن

من غيره واما الثاني فلعله المستقل ليس هو الكل بعينه بل مع تامل الجانب ... علي المقدمة الممنوعة
العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وجوابه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة
لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء بعينها علة ذاك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه
شيئا فشيئا كالسرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها
علة للكل جاز لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخر عن علته
المستقلة الايجادية وهو ايضا ظاهر البطلان واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون
كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها فاذا كان المعلول المركب مترتبا الاجزاء كانت
علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحدث كل جزء منه بكل جزء منها يعادته بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا
التخلف وهذا ايضا لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما
يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها
معروض العلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدمة
عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير
وتارة بانتهاء المعلول الاول هو الجملة من السلسلة بتحقق السلسلة عند تحققها ويقع بكل جزء منها ما لا
يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن محتاج الى علة
اجيب بان علته المجموع الذي قبل ما قبله المعلول الاخير وهكذا كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما
بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علته وهكذا كل مجموع

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

في حتف او جرح بالسيف واجاب الامام بانا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة موجب للمركب
بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية فانها لا توجب
فلا يكون بعينها مادة لامر اخر والصورة الحاصلة في الحديد بعينها الصورة الحالة في الحديد بل نوعها
وهذا مشعر بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي تحت المركب معها بالفعل ولا
يستقيم الا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من المعروض الذي هو الحديد والعارض الذي هو
الهيئة فيكون كل منهما علة له ويجب مع الاول بالقوة مع الثاني بالفعل قوله واما غاية
الشي يريد بيان طلبه الغاية دفعا لما يستبعد من كون المتاخر عن الشي علة له تعني كون غاية الشي
له ان ذلك الشي يفتقر في وجوده العيني الى وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى علية الفاعلية
وهي في كونها علة يحتاج الى تصور الغاية لم يفعله ومن ههنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها
الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي بهويتها الخارجية معلول للفاعل بل المعلول الذي هو
ماله الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه والمقوم عبارة
اخرى وهي ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر
العمل فان قيل الغاية قد لا يكون معلولا بل قديما كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات وقد لا يكون
مقصودا للفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البير وقد لا يكون للفاعل الذي هو غاية
لفعله قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض لهبوط الحجر قلنا قد يطلق
الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار يقال للقوى الطبيعية والاسباب
الاتفاقية غايات وقالوا ما يتادى اليه السبب ان كان تادية دائما او اكثريا فهي غاية ذاتية
والا فاتفاقية كمن حفر بيرا فوجد كنزا وتحقيقه ان العلة قد يتوقف عليتها على امور خارجة
عن ذاتها غير دائمية ولا اكثرية معها يقال لما يدون تلك الشرايط علة اتفاقية فان اتفق حصول
الشرايط معها ترتب المعلول عليها لا محالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها
اتفاقية وان كان باعتبار النسبة اليها مع جميع الشرايط غاية ذاتية نفسه اكثر الاحكام السابقة للعلة
الفاعلية تعني المؤثر كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزئية وكونها متناهية الاثار
الى غير ذلك انما هي على راي من يجعل بعض الممكنات مؤثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من المليين
واما على راي القايلين باستناد الكل الى الله تعالى ابتداء فيعني عليه الممكن للشي جري عادة الله
تعالى بخلق ذلك الشي عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده
بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تاثير فيه فعلة الاحتراق يكون هي النار والا
وان وجد عقيب مماستها وعلة القتل زيد لا يكون علة شرب عمرو وان وجد عقيبه قوله المقصد
الثالث في الاعراض وفيه فصول خمسة في المباحث الكلية وفي الكم وفي الكيف وفي الاين
وفي باقي الاعراض النسبية وجعل الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكتاب
لتقسيم الموجود ليتساق الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا
بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحادث والقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية على ما سيجي
من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر باقسامه التي سياتي واما حال في المتحيز
بالذات وهو العرض واما ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه
لم يثبت وجوده لما سياتي من ضعف ادلته ولما استدل على امتناعه بانه لو وجد لشاركه البارى
في التجرد فاحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظاهر لان الاشتراك في العوارض سيما

المقصد الثالث في الاعراض

السلبية

السلبية لا توجب التركيب والعرض اما ان يكون مختصا بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام
والادراكات اعني الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهي الاكوان والمحسوسات
فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون وهو الحصول في الحيز عقيب
العدم والمحسوسات المدركات بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما سيجي تفصيلها وجعل بعضهم
الالوان واما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده
الى شي اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فهو الجوهر والا فعرض والمراد
بالموضوع محل يقوم ما يحل فيه فالصور الجوهرية انما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت
الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض فيخرج
الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل وجود
لا في موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود
زايد عليها ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث يكون الاشارة
الى احدهما اشارة الى الاخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه
زايل عنه عند الانتقال الى مكان اخر وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة
والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع وحصل للثاني صفة من الاول كملاقاة السواد
للجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثاني محلا والحال قد يكون بحيث لا يتقوم ولا يحصل المحل بدونه
فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا قوله وحصر الاعراض
بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل
وعولوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر وان كلما ذكر في
بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف ورداءة واذا كان هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من
انه احتج على الحصر بان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضا
فالنسبة اما الى الاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او المجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار
فمتى او كم قار فالاين او ما ينتقل بانتقاله فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل
منه شي فان يفعل او يحصل فيه شي فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليها الا العارض
تؤول الى النسبة الى العرض ويتم فيما ذكرنا ثم اعترض عليه بما في التقسيم من الترديدات الناقصة والمنعيات
الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضايعا ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر
طرحا لمؤنة هذه المقدمات ثم اعتذر بانه اراد الارشاد الى وجه ضبط الاستقراء وتعليل الانحصار
فلا باس قوله وزعم اهل الجمهور من الحكماء ان الاجناس العالية للممكنات عشرة هي الاعراض التسعة
والجوهر ويسمونها المقولات العشر ومبنى ذلك على ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحتها
من الاقسام الاولية اجناس للانواع وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض
التسعة ولا النسبة لاقسامها السبعة وبينوا ما يحتاج اليه من ذلك الى البيان بان المعنى من ذاتيات الشي
وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشي للشي انما يكون بعد
تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد او يكون ذاتيا لما فيها سوى الحصص كالماشي للحصص
الحيوانات وكذا المعنى للنسبيات السبع فانهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة
فانها نسبة متكررة لما سياتي الكلام في النسبة وبان الموجود لو كان ذاتيا لما كان معقولا بالتشكيك
ولما امكن تعقل شي من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب جاعل

الانسان ولونية السواد وتعريفها بالموجود في موضوع وبالموجود لا في موضوع رسم باللازم لا حد ومع ذلك
فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم تكن في
موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وبهذا يتبين ما فيه من ضعف مقدمات اثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض
لا يفيد تمام المطلوب ان يكون في الكل او البعض منها فان مشترك هو الجنس ولا المقول سوى الاستقرا
وذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل لذاته قسمة فالكم والا فان اقتضى النسبة
لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز
بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب انه مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف على ما مر
الجمهور على ان الحركة في الاين من مقولة الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير المتدرج وقال
الامام الرازي رحمه الله واما الحركة في الكم والكيف فظاهرها انها بحسب الكم او الكيف والوضع تستعين
كونها من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة موجودة ربما يدعي كونها محسوسة وان ينفعل اعتباري ومن هنا
ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات قوله واما مثل الوحدة والنقطة لما حصروا المقولات في
العشر المذكورة بمعنى ان شان الماهيات الممكنة التي يحيط بها العقول لا تخرج عنها بل يكون نفس احديها
او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب بوجوه الاول انهما من الامور العدمية كالعمى
والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها
ذات وضع على ما مر الثاني انهما من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليهما
واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة هما خارجتان عنها الثالث انهما خارجتان عن المقولات
العشر ولا يقدح ذلك في الحصر لان معناه ان الاجناس العالية لما يحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت
الجنس هي هذه العشر وهذا لا ينافي وجود شي لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال والاشكال انما يرد
لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا وبهذا يندفع ما قاله الامام انه لا بد في تمام الجواب من اقامة
البرهان على انهما من الطبايع النوعية دون الجنسية قوله وكذا الوجود والوجوب والامكان يعني
انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من بيان العرض تقومه
بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشي بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من
الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لانها ليست اجناسا
عالية وهذا ما قال ابن سينا واشياعه ان المعاني المقولة التي اعم من هذه المقولات والارجحة لاكثر الماهيات
كالوجود والوجوب والامكان والمعاني التي هي مبادي وحدود لبعض الماهيات كالوحدة والنقطة والان
فانما هي انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلا يقدح فيما ذكرنا من الحصر فان قيل الحصر انما هو للحقايق
الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ما ذكر ثم كثير من المعقولات ليست اعيانا خارجية
كالاضافة وان يفعل وان ينفعل قوله واما صفات الباري سبحانه يعني انها لا تقدح في الحصر لان كلا منها
ممكنة غير داخلة تحت شي من المقولات العشر اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان
المنقسم الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزمنا قدم ما ليس بواجب
ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه قوله المبحث الثاني قد يكون من الضروريات ما ينبه عليه بعض الاذهان فيورد
في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة او يفيد بيان الكمية لامتناع قيام
العرض باكثر من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القايم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القايم بمحل
اخر لا انه بكيفية فان تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى ان محله مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع
العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض وينبه عليه بان حصول العرض الواحد

في

في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان وبانه لو صح قيام
العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القايم بهذا المحل غير السواد القايم بذلك لجواز ان يكون
سوادا واحدا قايما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكون منها ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع
قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل من ابي الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لا في
محل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء وزعم بعضهم ان
القرب قايم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاوصاف المتعلقة
بالجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لا نم ان الواحد
بالشخص قايم بالطرفين بل القايم بكل منهما فرد مغاير للقايم بالاخر غايته التماثل بينهما واتحادهما بالنوع
ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات المتخالفة مثل الابوة والبنوة فان تباين
القايم بهذا القايم بذاك في غاية الظهور وجوز ابو هاشم من المعتزلة وزعم منه ان التاليف عرض قايم
بمحلين بجوهرين ويمتنع باكثر من جوهرين حتى اذا الف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزءين تاليف اخر
للتاليف القايم بجزءين اخرين وتمسك اما الاول فلانه لما تصور انفكاك اجزاء الجسم لا بد ان يكون لرابطة وليس الا
التاليف لانه لم يحصل عند اجتماعها وصيرورتها جسما امر غيره فلا يكون عدميا ولا ثبوتيا قايما بشيء
ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون بسبب اخر كارادة الفاعل المختار واما الثاني فلانه لو قام باكثر من
جزءين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو مجموع
الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزءين الباقيين ورد بانا لا نم ان التاليف الباقي
بين الجزءين هو بعينه التاليف القايم بالثلاثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض
الواحد بالكثير قد قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة
بسطح والحياة ببنية متجزية الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون العرض القايم
بمحل هو بعينه القايم بمحل اخر لا ان يكون العرض الواحد قايما بمجموع شيين صار الاجتماع محلا واحدا
له كما في هذه الصورة والظاهر ان مراد ابي هاشم ايضا هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين
لما ذكر من لزوم انعدام التاليف عند زوال احد الاجزاء عن الاجتماع وكانه يدعي القطع ببقاء التاليف
دون زوال تاليف وحدوث اخر قوله المبحث الثالث اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال
العرض من محل الى اخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله
فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه فما يوجد فيما جاورنا من الحرارة او المسك
من الرايحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا
وبحصول الاستعداد للمادة الفايضة عليه من المبدا عندهم واقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج
على هذا المطلوب وجوه الاول وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر
ولا شي من غير المتحيز بالذات بمتنقل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اي الحصول في
حيز بعد الحصول في حيز اخر بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبات فيه لانه السكون ورد بان كون الانتقال
عبارة عن الحصول في حيز بعد الحصول في اخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة
عن الحصول في موضوع بعد الحصول في موضوع اخر ولا نم انه من خواص المتحيز الثاني وهو للحكما
ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهيته ولا للازم ماهيته والا لانحصرت الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف
المعلول عن العلة الموجبة ولا لما هو حال في العرض والا لزم الدور لان الحال في الشي محتاج اليه
متاخر عنه في الوجود فلو كان علة للتشخص لكان متقدما عليه ولا لامر منفصل عنه لان نسبته الى

من المتكلمين

الكل على السواء فاذاء نه هذا التشخص دون ذاك ترجح بلا مرجح ولا هو نبه على ما اورده صاحب المواقف سندا
المنع المحصل ان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشي
من هذه المعاني ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض لمحله فان قيل يجوز
ان يكون لامر ما قلنا ينقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر و يرجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل
واذا كان تشخصه لمحله امتنع بقاؤه بالتشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بانا لا نم ان نسبة المنفصل
الى الكل على السواء لجواز ان تكون له نسبة خاصة الى هذا المتعين خاصة سيما اذا كان مختارا وهو
ظاهر الثالث ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس
بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو مح واما ان يكون
معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المط ورد بان المعين شخص ما سواء كان هذا او ذاك فالعرض يحتاج الى
حيز كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه محل معين لا بعينه ولا يرد ظم
انه لا يكون لا بعينه كان مبهما غير موجود اذ المرجح لقولهم انه محل لغير معين بمعنى لا يشترط التعين هو
اعم من الذي يشترط اللاتعين محلا لم يلزم عدمه الرابع انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان
يكون في المحل المنتقل عنه او المنتقل اليه وهو بط لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده
لا انتقال او في محل اخر ضرورة امتناع كون العرض لا في محل فينتقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل
وتعود المحذورات ورد اولا بالنقض بانتقال الجسم من حيز الى حيز فان حالة الانتقال اما ان يكون في الحيز المنتقل
عنه او المنتقل اليه او غيرهما والكل بط لما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بانا نختار انه في حيز
ثالث هو بعض من المنتقل عنه وبعض من المنتقل اليه وهكذا حالة الانتقال الى هذا المحل والى ما
بينهما والى ما لا يتناهى او ينتهي الى ما لا يتجزى ونهاية الامر انه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر
الفرد قوله المبحث الرابع انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء
تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني لو قام عرض بعرض فلا بد من الانتهاء الى جوهر تنتهي اليه
سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل
بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق ان يكون محلا مقوما للحال ان الكل في حيز ذلك الجوهر
تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص
الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى
يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن ان
يختص بالمتحيز لا بالتبعية ثم انها قيام العرض الى الجوهر فلا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز
ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين الاعراض بان يكون عرضا نعتا لعرض لا لجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة
للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك لا الجسم ولهذا جوزت
الفلاسفة قيام العرض بالعرض وادعوا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط
وذا الخط هو السطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ وغالى في ابطال حتى ادعى ان كلا
من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون
بان مثل هذا النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن لواحق الجواهر لا الاعراض على ما سيجيء ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير
كونه وجوديا انما يكون بجوهر الجسم وبان السرعة والبطء ليس عارضا زائدا على الحركة قائما بها بل الحركة او متخللة
سكنات اقل او اكثر باعتبار هذا يسمى سريعا او بطيئا ولو سلم ان البطء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركة
انواع مختلفة والسرعة والبطء عائد الى الذاتيات دون العرضيات اذ هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب

الاضافة

الاضافة الى حركة اخرى بقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فتكون
السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة ليس هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة او البطء واما
الوحدة والوجود فقد سبق ان الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي وان الوجود في الخارج نفس الماهية او هو من
الاعتبارات العقلية او واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة فعده من قبيل الاعراض خطأ فاحش
لا ينبغي ان يقول به المحصل فان من شان العرض ان يفتقر في النعوم الى محل ويستغنى عنه المحل قوله
المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى ان شيئا من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد
كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط
بالعرض فمن ههنا يحتاجان في بقائهما الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث لا الامكان احتج اهل
الظاهر منهم بوجهين الاول ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة ماخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اي
معنى لا قرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست اصلية بل عارضة ولهذا يسمى السحاب عارضا وليس
اسما لما يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه اذ ليس في معناه اللغوي ما ينبي عن هذا المعنى الثاني انه
لو بقي فاما يبقى محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان ضعف سائر صفاته من التحيز
والتقوم بالذات وغير ذلك من توابع البقاء واما يبقى اخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه
يتعلق لبقائه ببقاء وكلا الوجهين في غاية الضعف لان العروض في اللغة انما ينبي عن عدم الدوام
لا عن عدم البقاء في زمانين واكثر ولو سلم فلا كلام في المعنى المصطلح عليه اعتبارا لهذا المعنى بالكلية ولان
بقاءه ببقاء المتقوم امكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل او وجوده بوجوده
واحتج اهل التحقيق بوجهين الاول انه لو كان باقيا كان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة كونه صفة له
واللازم بط لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود في الزمان
الى الزمان الثاني والثالث وليس عرضا قائما بالباقي ومنع انتفاء اللازم اذ لا يتم البرهان على امتناع قيام
العرض بالعرض الثاني انه لو بقي لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء
لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب فسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته
لا يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود فينتقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه
يكون لزوال شرط له فعلم ح واما طريان ضد وهو بط لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين
على المحل مشروط بزوال الاخر موقوف عليه فلو توقف زوال الاخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان
التضاد والتنافي انما هو من الجانبين فرفع الطارئ للباقي ليس اولى من دفع الباقي اياه بل الدفع هو من
الرفع لان فيه رفع قوة استقرار وشائبة ثبات لا يكون فيما يدفع واما فاعل مختار او موجب مع شرط حادث
فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر فحيث لا اثر لا تاثير والعدم نفي محض لا يصلح اثرا ورد بالنقض والحل
والحل اما النقض فتقريره انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الاجسام باقية والا لما جاز عدمها بعين
ما ذكر ودفع المناقشة في بقائها كما ذهب الى النظام او في جواز زوالها كما ذهب الى الكرامية وبعض الفلاسفة
يندفع بان الاول ضروري والثاني مبين في بابه نعم يندفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق
الله تعالى فيه عرضا منافيا للبقاء هو الفناء وعندنا بان خلق الجوهر وان كان شرطا للعرض لان بقاءه مشروط
بالعرض فيجوز ان ينعدم بان ينقطع تجدد ما لزمه من العرض بان لا يخلقه الله تعالى ولا يصح هذا في العرض
لانه لا يصلح محلا للعرض حتى يقوم به عرض الفناء او الذي هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالجوهر ليس
بابعد من قيام العرض بالمعدوم قلنا مبني على اصلهم في ثبوت المعدوم فان كان جوهرا يصلح محلا للعرض وان
كان عرضا فلا كما في حال الوجود واما الحل فلان العرض لو لم يبق فيتناوله اي عدمه عقيب الوجود انما بنفسه

او ينبع من زوال شرط او طريان ضد او وجود موثر والكل بط بعين ما ذكرتم واما الحل فبمنع بعض مقدمات
بيان ابطال اجزاء المنفصلة وذلك من وجوه الاول لا نم انه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم
لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما لو اقتضاه في بعض الاحوال كحال ما بعد البقاء فلا وذلك كالحركة تقتضي العدم
عقيب الوجود وغاية الامر ان يرجع بعض الاوقات للزوال يفتقر الى شرط ليلا يلزم تخلف المعلول عن تمام
العلة الثاني لا نسلم انه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور او التسلسل لجواز ان يكون العرض مشروطا
بوجود اعراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل بان يعقب لاحق بعد لاحق سابق في الشرطية الى ان ينتهي
فلا حوج الى عرض لا يوجد الفاعل له بدلا فح يزول العرض المشروط لزوال شرطه الثالث لا نم انه
لو زال بطريان الضد لزم الدور والترجح بلا مرجح اما الاول فلانه ان اريد توقف طريان الضد
على زوال الاخر واشتراطه به ان تحققه محتاج الى تحقق الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات
ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورا فاللزوم ممنوع وان اريد انه لا يجامعه ويمتنع ان يتحقق معه
فالاستحالة ممنوعة وذلك كحصول كل جزء من اجزاء الحلقة في حيز الاخر وخروج الاخر عنه فانه لا
يتحقق احدهما بدون الاخر من غير استحالة نعم يكون للطريان سبق عليه وهو لا ينافي المعية الزمانية
على انه يجوز ان يكون العلة طريان الضد على المجاور ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معا
بحسب الذات لا تقدم لاحدهما على الاخر اصلا واما الثاني فلجواز ان يكون الطارئ اقوى بحسب السبب
فيرفع الباقي ولا يندفع به وان تساويا في التضاد الرابع لا نم ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل كيف
وهو حادث يفتقر الى محدث والفاعل يفعل فيلزم ان يكون اثره العدم ولو سلم فنختار انه لفاعل
بمعنى انه لا يفعل العرض اي يترك فعله لا بمعنى انه يفعل عدمه قوله والحق يريد ان بطلان امتناع
بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة وعليه يبتني كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم
ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير
من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان
ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل في بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة او على قياسها على الاجسام
حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد امرا مستمرا باقيا كالماء المصبوب
من الانبوب وبان القياس على الجسم تمثيل بلا جامع ولا على انه لما جاز وجود العرض في الزمان
الثاني بطريق الحادثة مع تخلل العدم فبدونه اولى لانه ممنوع بعد تسليم اعني الملازمة ومنع
الملزوم كما ان التعويل في بقاء الاجسام ليس على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت
والحياة بناء على ان الحياة عبارة عن استمرار وجود الحيوان والموت من زوالها لجواز ان تكون الحياة
تجدد الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه قوله الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث ثلاثة
لاحكامه الكلية وللزمان والمكان فمن الاحكام الكلية بيان خواصه وهي ثلاث الاولى قبول القسمة
لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والقسمة تطلق على الوهمية
وذلك بان يفرض فيه شيء من غير شيء وعلى العقلية بان ينفصل وينقطع اي يحدث له هويتان بعد
ان كانت هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد
الوهمية لما سيجيء الثاني قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم اخر فاما ان يكون مساويا
له او ازيد او انقص وهذه الخاصة فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية او فعلية لزم عند
نسبته الى كم اخر ان يكون عدد اجزائهما على التساوي او على التفاوت وقال الامام ان قبول
الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام بتقدير بعضها بالبعض من

غير لم يعلم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة الا
بان يشتمل احدهما على الاخر مع الزيادة فلزم ان يقبل القسمة اي فرض شيء غير شيء الباقية اشار الى
اي بقسمه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل ان العشرة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة
كما في المتصل بان السنة تعد بالشهور والشهر بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة
بالاصابع والاصبع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام رحمه الله ان هذه الخاصة هي التي تصلح
لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتحاد في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا والثالث
قبول المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس لكن مع المحل لا منفردا فانه لا يتناول الا الفعل فيصح تعريف
ذلك المعقول بهذا المحسوس ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل فلا يشمله
التعريف فلا ينعكس وارى انه بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل
ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول ما هو اعم من ذلك اعني امكان فرض
شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل وكذا قال الامام رحمه الله ان قبول القسمة من عوارض المتصل
دون المنفصل الا اذا اريد القبول باشتراك الاسم واما ما وقع في المواقف من انه لا يتم ايضا لان القسمة الانفكاكية
ليس ظاهر لان الامام قد صرح في هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار اذ عند ما يبطل
المقدار ويحدث مقداران اخران نعم المقدار هي المادة لقبول الانقسام لكن كلامه حصول ذلك الاستعداد
في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا تبقى معه قوله
والمنفصل من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسامه كما ثم اما ان يكون بين اجزائه المفروضة
حد مشترك اولا الثاني المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقته ما يجتمع من الواحدات بالذات ولا معنى للعدد
سوى ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونها معروضا للعدد لكون اجزائه معروضا للوحدة كما في قول الذي
توهم انه كم منفصل على ما سيحقق في بحث الحروف والاول المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اي مجتمع
الاجزاء في الوجود اولا الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان كان
قبلها في جهتين فقط فسطح وان كان قبلها في جهات ثم تعليمي فالخط امتداد واحد لا يحتمل الا التجزية في
جهة والسطح امتداد يحتمل التجزية في جهة وايضا ان يعارضها تجزية اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض
تقدير على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزية في ثلاث جهات وحقيقته كمية ممتدة في الجهات
متناهية بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح اما باعتبار كالجهة امتداد لازم كما في الافلاك او غير لازم بل
متغير كما في الشمعة مثلا بين السطوح الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية
فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حشوا بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار
كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلاثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط
مثلا تلتقي على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك والجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه ويسمى
فيه شيء هو الان يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل بخلاف العشرة فانها اذا قسمت الى ستة واربعة لم يكن
هناك حد مشترك وان عين واحد من العشرة للاشتراك كان الباقي اربعة لا غير وان اخذ واحد
خارج صارت العشرة سبعة قوله ويختص يعني ان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل بشرط ان يكون معه غيره
حتى ان اصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك في الخارج ايضا واما السطح والخط فلا يمكن احدهما والا لامكن
تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وح يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كالجسم
من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كاله حدين جهة الطول فيكون
المتخيل جسما لا سطحا او خطا هذا خلف ويشترك الثلاثة في امكان احدها لا بشرط شيء كما انا نتخيل مجموع الابعاد

الثاني من غير التفات الى شيء آخر من المادة وعوارضها كان المتصل جسما تعليميا وينتهي بالسطح فاذا تخيلناه من غير
التفات الى عمقه كان سطحا تعليميا وينتهي بالخط فاذا تخيلناه من غير التفات الى شيء من السطوح وغيرها
كان خطا تعليميا ومن الكم قد ينال الكم لما يقبل القسمة ينقسم الى الذاتي والعرضي لان قبوله القسمة ان كان لذاته
فذاتي كالعدد والزمان والمقدار واما العرضي فان يكون محلا للذاتي كالعدد والحركة والجسم او حالا فيه كالشكل او
في محله كبياض الجسم او متعلقا بمحله كالقوي الذي يتصف بتناهي الآثار ولا تناهيها والكم بالذات لا يقبل
التساوي والضعف اذ لا يعقل عددا او مقدارا اشد في العددية او المقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان
والكثرة والقلة والعزق بينهما ان تعقل كل من الزيادة والنقصان لا يكون الا بالقياس الى تعقل الآخر على
الكثرة والقلة والعرق بينهما وبين الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل
ما كان مع الزيادة بان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا الكم بالذات
لا يقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين عدد بين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع
واما المقدار فلانه لا يتحقق بين مقدار بين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل للآخر او مقبول له
قوله ولا شك في ان من الشيء الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه بالذات كم متصل غير
قار وبالعرض كم متصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي مقدار وايضا قد يكون الشيء
الواحد كما بالعرض على وجهين او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل الكم
اعني الجسم المتحرك ولهذا يقبل التجزي فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة
كونها منطبقة على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة
اقل من الحركة الى منتهاها ومن جهة كونها حالة منطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير قار ولهذا تتفاوت
بالسرعة والبطوء فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع منه في زمانين وقد يعرض الكم المنفصل الكم المتصل القار
او الغير القار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات **قوله** والمقدار قد يؤخذ بمعنى انه قد
يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات على ما مر فتكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد
المفروض اولا او اطول الامتدادين او البعد المأخوذ من رأس الانسان الى قدمه والحيوان الى ذنبه
او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الآخذ من يمين
الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا او النازل المعتبر من اعلى الشيء الى سفله او فيما بين ظهر الحيوان
وبطنه وح لا تكون كميات محضة بل مأخوذة مع اضافة ولهذا ايضا يسلب عن الامتداد كما يقال هذا
الخط طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض **قوله** وانكر المتكلمون قد اشتهر ان
من المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلأمره في باب الوحدة والكثرة وكأنه مبني على نفي الوجود
الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان
فلما سيأتي واما المقادير فبناء على ان الجسم متألف من اجزاء لا تتجزى مجتمعة على وجه التفارع عن الاتصال
الدافع للفاصل والمقاطع والمجتمع من ترتيبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره يتصف بالطول وعلى
سمتين هو السطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير
ليست جواهر فهي امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع الجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولا يثبت التعليمي لوثبت
فالمتألف من العدمي عدمي واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا لا جواهر او اجزاء للجسم اما الاولى فلانها تتبدل
مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورة لها سطح واحد ولا خط فيها وتارة مكعبة لها سطوح فيها
خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينتقص عرضه وتارة بالعكس واما الثانية فلان ثبوت
السطح للجسم يتوقف على ماهيته ضرورة ان غير المتناهي لا يحيط به سطح وثبوت التناهي يفتقر الى برهان

لعمق ايضا

بل هو

٢٠٥

يدل عليه كما سيجيء في بيان تناهي الابعاد فلو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك ثم ثبوت الكرة والخط يتوقف على
حركتها الوضعية المستديرة لتحدث نقطتان لا تتحركان فما قطعنا لها وسهما خط هو المحور وعلى محيطها منطقة
هي اعظم الدوائر ويتوقف على قطعها بحد سطح مستدير هو دائرة محيطها خط مستدير وما يتوقف ثبوته
لشيء على الغير لا يكون نفسه ولا جزءا منه واحتجوا على كون المقادير وجودية بانها ذوات اوضاع تقبل
الاشارة حسية بانها هنا او هناك والاشارة الى العدم غاية ما في الباب ان عروض السطح للجسم التعليمي وعروض
الخط للسطح وعروض النقطة للخط انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الامتداد الاخذ في جهة
ما بمعنى نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه وهذا القدر لا يقتضي عدمية هذه الامور لجواز ان يكون
الوجودي مشروطا بالعدم ومتصفا به اجيب بان الذي تتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع
الجواهر الفردية بعضها مع بعض فقد تجتمع وقد تفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات
مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير هذا فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه او
ترتيبها فممنوع ولا دلالة لما ذكرتم عليه وانما يتم لو ثبت نفي الجزء الذي لا يتجزى وما ذكر من توقف
السطح والخط على امر خارج عن الجسم وعما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونها عرضين مغايرين ممنوع لانا
اذ حقيقتها عندنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بان يترتب على الطول من
غير عرض او على الطول والعرض من غير عمق والموقوف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص
وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة انما هي الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا
مخصوصا والنهايات اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست بعد الجواهر جواهر اخر **قوله** المبحث
الثاني في الزمان احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما
على البعض للقطع بانه ليس امرا قار الذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون الحادث الآن حادثا يوم الطوفان
بل لو وجد لم يكن الا امرا متقضيا متصرما يحدث جزء منه بعد جزء بعد يتصرم بانه ضرورة امتناع
اجتماع المتأخر مع المتقدم هنهنا وامكانه في سائر التقدم فيكون للزمان زمان وينقل الكلام اليه
فيتسلسل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يجتمعا في الوجود
معلوم بالضرورة ككون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض كان يجيء
مثله بعد مارنا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلا حصر لاقسام
التقدم في الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس يناسب تسمي التقدم بالذات الثاني ان
الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما
ان يكون منقسما وهو ضرورة امتناع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم وينقل الكلام الى الجزء
الثاني الذي يصير حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة
المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو
باطل الزاما واستدلالا بادلة الابطال فان قيل لو صح هذا الدليل للزمان لا يكون للحركة موجودة لجريانه
فيها اذ لا وجود للماضي منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا يتجزى
مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لا يتم الزاما لان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء
الذي لا يتجزى ولا استدلالا لان الموجود من الحركة هو الحصول والتوسط على الاستمرار من اول
المسافة الى آخرها وهو ليس بمتجزئ الى الماضي والمستقبل والحاضر ليتأتى الترديد المذكور بخلاف
الزمان فانه لم ينقسم لنا انه ليس حاصلا من المبدأ الى المنتهى للقطع بان الحادث يوم الطوفان
ليس حادثا الآن وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال بانا لا نم انه لا

اعلم

النقاط

ثم انه لا وجود للماضي ولا المستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا المستقبل الا ما هو
بصدد الكون بل غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال فان قيل الموجود عام حصر اقسامه فيما يكون موجودا
في الماضي او في المستقبل او في الحال والعام اذا انحصر في اقسام معدودة كل منها معدوم كان معدوما
ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلاثة لجواز ان يكون
من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق انه موجود في شيء من الازمنة كالزمان
بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في زمان فلا بد انها ابن سينا تناهي الحركات الماضية لا يوجب التسلسل
لانها ليست امورا موجودة مجتمعة بلا نهاية ولو كانت موجودة فوجودها اما في الماضي واما في
الحال واما في المستقبل والكل مع تمام انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال
ليس قسما برأسه بل حدا مشتركا بين الماضي والمستقبل ويجوز ان يكون كل منهما موجودا في الجملة وان لم
يوجد في شيء من الازمنة لا بد لامتناع ذلك من دليل فان قيل الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان
او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اي عدم مسبوقية البعض
بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن اصل
الاستدلال **قوله** الثالث الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لان هذه
البعدية لا تكون الا زمانية لان المتأخر لا يجامع المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا ليس
قبيل التقدم والتأخر للقطع بانه ليس بذاتي واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو مح لانه متركب
يقبل الانقسام ومتقض يحدث وينقضي اجزاؤه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك واجيب بان كون
العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الآن الذي هو طرف الزمان الذي ينقضي
اعني الطرف الذي به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجوب الذاتي المنافي
للتركب والتقضي لجواز ان لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون دائما متجدد الاجزاء على سبيل
الاستمرار ولا استحالة فيه **قوله** واشهر ما تمسك الفلاسفة في وجود الزمان بوجوه الاول
انا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان
توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما
قطعته الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع اقل فبين اخذ
السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطوء
معين ومن اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان تلك السرعة المعينة فهناك
امر مقداري اي قابل للزيادة والنقصان بالذات يقع فيه الحركة ويتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول
التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا
وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة ولا امتداد المتحرك لان تمام المسافة تساوي نصف
تلك الحركة في السرعة مع الاختلاف في المقدار كالحركتين المتساويتين في مقدار المسافة مع اختلاف
مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطوء وعلى العكس بان تقطع السريعة في ساعة فرسخا
والبطيئة نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة او حركة الجسمين المتساويين
في المقدار يقطع المسافة احدهما في ساعة والآخر في نصف ساعة فان قيل قد بني تم اثبات وجود
الزمان على مقدمات يبنى الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك او متأخرة عنها
اي بالزمان واسرع منها اي تقطع المسافة في زمان اقل او تقطع في زمان مساو ولزمانها اطول فيكون
دورا قلنا لا نم بل صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا في الخارج فان المنكرين يعترفون بكون

بحث ابن سينا في تناهي الحركات

فيما يلي الواو الزمان ظ

فتكون المسافة معا وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا من ابتداء الاولى فبالضرورة

٢٠٥

الشيء مع الشيء وبعده وكون بعض الحركات اسرع من البعض واجاب الامام رحمه الله بان المقصود من هذا
البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه مقدارا للحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهي الوجه الثاني
ان كون الاب قبل الابن ضروري لا يشك فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده
لانها اضافية بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا مع الابن او هو وحده لانه قد يكون عدما
لاحقا لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين في كونهما عدم الابن لا امر آخر وهذا معنى قولهم
العدم قبل كبعد فيتعين ان تكون قبلية الاب وبعدية الابن لامر آخر ولا بد من ان ينتهي الى ما
لحقه القبلية والبعدية لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذي يكون جزء منه قبل وجزء
منه بعد بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل وسائر الاشياء يكون قبلا لمطابقته الجزء القبل وبعدا
لمطابقته الجزء البعد حتى لو وجد الاب في الجزء البعد والابن في الجزء القبل لكان الاب بعد الابن واجيب
عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانات القابلة للتفاوت ومن القبلية التي يتصف بها وجود الاب من الاعتبارات
العقلية دون الموجودات العينية بدليل انها تتصف بها الاعدام فان من اليوم الى رأس الشهر
اقل من اليوم الى رأس السنة وان عدم الحادث قبل وجوده فرع ثبت الثلاثة الى المقصود التنبيه على
وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضروري يعترف به العامة ومن لا يستأهل الاكتساب ولذا
يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات ويجري الكاره مجرى الكل الاوليات وانما الخفاء
في حقيقته **قوله** فزعمت الاشاعرة القوم وان ادعى بعضهم ظهور انية الزمان فقد اتفقوا
على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال
آتيك عند طلوع الشمس وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قدوم عمرو يقال متى قام
زيد فيقال في جوابه حين قدم عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال متى قدم عمرو فيقال في جوابه حين
قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهوره عند المخاطب
يقال العامة اجلس يوما والقارئ اجلس قدر ما تقرأ الفاتحة والكاتب قدر ما تكتب صفحة والتركي
قدر ما تطبخ مرجل لحما ولا يخفى ان ليس في هذا التفسير افادة تصور ماهية الزمان واما الفلاسفة
فذهب ارسطو واتباعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اي
كم متصل اما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة
اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان
منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم اصلا كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون مؤلفا
من الآنات المتتالية ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة
ثم انه مقدار لامر غير قار الذات وهو الحركة والا لكان هو ايضا قار الذات اي مجتمع الاجزاء
في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان وهو مح ولا يجوز ان يكون مقدار الحركة
المستقيمة لانها لازمة الانقطاع لما سيجيء من تناهي الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة
على مسافة متناهية والزمان لا ينقطع لما مر فتعين ان يكون مقدار الحركة المستديرة ويلزم ان
يكون اسرع ليكون مقدارها لسائر الحركات تقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع وتقدير المائة بالعشرة واسرع الحركات اليومية المنسوبة الى
الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارها فان قيل هذا تعريف الزمان وتفصيل لذاتياته فكيف
يطلب بالحجة قلنا الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائه بالبرهان كجوهرية
النفس وتركب الجسم من الهيولى والصورة وههنا لم يتصور من الزمان الا انه شيء باعتباره

الترتيب

يصدق الاشيا القبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات تحققه
واعترض على هذا الدليل بانه مبني على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومثل امتناع اتصال
الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين وكامتناع فنا الزمان ولزوم ان يكون عدمه بعد
الوجود مقتضيا لزمان اخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل والزام الخصم ايا ها بان يجعل هذا اصحابا
على راي الفلاسفة فلا يلزم ان التالي للتفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا للموضوع وانما الجزم لو كان ذلك
بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة قوله ثم عورض ايضا الدليل المذكور بوجوه
احدها ان الزمان لو كان مقدار الحركة لامتنع اتصاف الامور الثابتة به اما الملازمة فلانه ح يكون متغيرا
غير قار ولان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون
بازاء كل جزء من هذا مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم والتاخر واما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة
موجودة امس واليوم وغدا كذلك نقطع بان السكون على السما وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب
وجميع المجردات موجودة امس واليوم والغد ولو جاز هذا جاز انكار ذاك وبهذا الكلام ابطلوا قول ابي
البركات ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لابد ان يكون
لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار في نفسه ان كان متغيرا استحال
انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة كما سيجي يطلق على كون
المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر الممتد في المسافة من المبدأ
الى المنتهى وهو وهمي محض لا تحقق له في الخارج لعدم تقرر اجزائه فالحركة التي جعل الزمان مقدارها
ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا غير سيال وهو ح وان اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان
موجودا ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم وثالثها ان الزمان لو كان مقدار حركة الفلك لكان تصور
وجوده بدونها تصورا مح واللازم بط لانا قاطعون بوجود امر سيال به القبلية والبعدية والمضي
والاستقبال وان لم توجد حركة الفلك حتى لو تصورنا مدة كان الفلك معدوما فيها او موجودا ساكنا فوجد
او عدم فيها الافلاك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك مع وجود هو لو امكن انكار هذا الامر بوجود
الحركة امكن انكاره معها من غير فرق وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك ليس بديهيا كارتفاع مقدار
الشي بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من العقلا الى بداهة ازلية الافلاك وابديتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان
نفس الفلك الاعظم او حركته على ما راي البعض وقد يجاب اما عن الاول فبان النسبة الى الزمان بالحصول
فيه لا يكون الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتاخر وماض ومستقبل وابتدا وانتها كالحركة والمتحرك
او تقديرا كالسكون فانه معنى كونه في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة وهو كون سائر
معنى قولهم الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما غير المتغير اعني ما يكون قار الذات فانما نسب
الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس ح يطابق المتقدم من الزمان و ح يطابق المتاخر منه
وهذا كان نسبة استمرار غير المتغير ونسبة الى استمرار غير المتغير كالسما الى الارض تكون بالحصول
معه من غير تصور الحصول فيه ولا خفا في الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السما مع الارض
وانما معان محصلة لا استنكار في ان يعبر عن كل منها بعبارة ثم انهم لما نسبة لها اسما قالوا ان نسبة المتغير
الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد وبهما الدوام المطلق والدهر في الماضي ازل وهو الابد
في المستقبل هو الابد قال الامام وهذا بمعزل عن التحصيل لان ما يلزم من كان ويكون اذا كان
موجودا في الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت واما ثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا
التقسيم لا يندفع بالعبارة واعترض بان لا استحالة في الانطباق بين المتغير والثابت فالمقول على كلا

الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس والمتكلمون يقولون القديم موجود في ازمنة مقدرة لا اول لها
والجواب انه لا يصح ما ذكر ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدارا للجسم تارة على ان انطباق
مدة البقا على الف دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان
ليس الزمان نفس النسبة الى المتغير بحسب الى المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة خاصة على ما
صرح به البعض الا انا نقتصر من بيان هذه المعية على انها ليست معية شيئين يقعان في زمان واحد
ثم قال وغير الحركة او المتحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية ان كانت بقياس ثابت
الى غير ثابت فهو الدهر وان كان بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا الكون اعني كون الثابت مع
غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الزمانيات في الزمان فتلك المعية كانها متى للامور الثابتة
ولا يتوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد والا لكان مقدارا للحركة ثم الزمان كمعلول الدهر والدهر كمعلول
السرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مباديها ما وجدت الاجسام فضلا عن حركاتها ولولا دوام نسبة
الزمان الى مبدأ الزمان لم يتحقق الزمان وقال بن سينا ان اعتبار احوال المتغير مع المتغيرات هو الزمان
واعتبار احوال الاشيا الثابتة مع الاشيا المتغيرة هو الدهر ومع الاشيا الثابتة هو السرمد والدهر في
ذاته من السرمد وهو بالقياس الى الزمان دهر يعني ان الدهر في نفسه شي ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان
الذي هو متغير في ذاته سمي دهرا هذا ما وقع الينا من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى محصل على
ما قال الامام واما عن الثاني فبانا نختار ان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع وهو امر غير قار يوجد منه شي
من غير ان يحصل جزآن دفعة وهذا معنى وجودها في الخارج وانما الوهمي هو المجموع الممتد من المبدأ الى المنتهى
فكذا مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا لا يوجد منه جزآن دفعة بل لا يزال يتجدد ويتصرم
ويوجد منه شي فشي وهذا ما يقال ان هناك امرا غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كالان في الحركة بمعنى هو
الكون في الوسط يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع واعترض بان هذا قول بتتالي الانات لان ذلك الامر الغير
المنقسم ليس هو الا الان واجيب بانه لا انات هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزي والانقسام
بحسب الفرض والوهم دون الخارج يورد الاشكال بانه لا وجود للزمان ح لان نفس الامتداد موهوم وما
معدوم فاذا يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاها وان لم يكن بالفعل الا ان المجموع المتصل الذي يتحرك
في الوهم موجود في الخارج وبطلان الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون في الوسط من غير لزوم
مح واجيب بان المراد ان في العقل امتدادا لا وجود له في الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتخيل ضبط
لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة منصرمة ولا يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان
في الخارج شي غير قار يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره وذلك الامتداد الذي اذا فرض تجزيه
كان لحوق المتقدم والمتاخر لاجزائه المفروضة لذاتها من غير افتقار الى اخر وكذا معية الحركة واذا وجد
الجزآن معا الا في العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لها كذلك ولهذا يعرضان للعدم ايضا
ولو وجدتا في الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معا في الخارج ولزم كون الزمان قار الذات
وما يقال من ان الموجود في الخارج من الزمان معروض القبلية والبعدية تجاوز والمراد انه متعلق بها
بمعنى انهما بسببه يعرضان للاجزا المفروضة للزمان المعقول هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام دفعا للاشكالات
الموردة من قبل الامام مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على
الغد وبعديه الحركة للزمان لذلك وان القبلية والبعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما وكان وجودها
بالزمان وتسلسل ولزم وجود معروضيهما معا ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان غير قار الذات لاجتماع
اجزائه المعروضة القبلية والبعدية ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لم يلزم

وجود معروضيها في الخارج فلم يدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان تكون متماثلة فيمتنع اختلافها
بالقبلية والبعدية الذاتيتين او متخالفة فلا يكون الزمان متصلا وانت خبير بان قولهم لا امتداد في الخارج بل
امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد مجرد دعوى لجواز ان يحصل لا عن موجود او عن موجود قار
بحسب ما له من النسب والاضافات الى المتغيرات على ما سيجي واما عن الثالث فبان القطع بوجود امر له
التقدم والتاخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون فلك ولا حركة اصلا او يكون له عدم سابق
او لاحق انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم كحكمه بان خارج الفلك فضا لا يتناهى والعمدة انما هو
القطع بهذا الامتداد في مطلق وجود الحركة وعدمها على السوا ان حقا فحق وان وهما فوهم والمعرفة بحاله
الى البرهان قوله وذهب القدما من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه غير
مفتقر الى محل لعدمه او حركة بعد سلمهم من زعم انه واجب الوجود او لا يجعل لانه قابل للوجود والعدم
لان المتقدم والمتاخر من الوجود والعدم لا يتصور الا بزمان فان كان شي لا اول له لزم وجود الشي حال
عدمه وان كان شي لزم تعدد الزمان والتسلسل ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود
او بعده لا ينافي الامكان بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون وتابعه
وعمدتهم التعويل على الضرورة فانا قاطعون بوجود امر به التقدم والتاخر ومنه الماضي والمستقبل وان
وجد جسم وحركة او لا حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فني كنا قاطعين بوجود ذلك الامر
وتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاضر والفنا
في زمان اخر مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيا من عوارضها بل جوهرا ازليا يتبدل ويتغير وينصرم
بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الحوادث
الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه
لم يحكم بوجوبه وانت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع والمسائل التي لا برهان لها ولا ادراك
على قوله المبحث الثالث في المكان لا خفا في ان اسم شي ينتقل الجسم عنه واليه ويتمكن فيه ولا يسع معه غيره
وهو المسمى بالمكان والمشهور من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وذهب جمهور الفلاسفة
والمتكلمين وزعموا ان من البعد ما هو مادي يحل في الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد اخر مماثل له قائم
بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويحل
بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف يمكن ان يشغله شاغل وهو
المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود مجرد يكون
ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر ومتى اذا توهمنا خلوا لاناء من الماء والهوا
وحده فانا نجد بين اطرافه امتدادا وقد يشغله الماء وقد يشغله الهوا فلا عند الامتلا ويسمونه البعد المفطور
بمعنى انه مشهور مفطور على البديهة لان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل انه بمعنى انه
يتوسط فيه الجسم من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام توارد الصور على المادة
وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل
الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون حد الجسم جزا منه في غاية الظهور
فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه يمتنع خلوه عن شاغل وعند البعض
يمكن الخلو عنه واصحاب الخلا هم المتكلمون وبعض الفلاسفة ففي هذا المبحث مقامان اولهما ان المكان هو السطح
او البعد وثانيهما ان الخلا ممكن او ممتنع المقام الاول احتج القائلون بكون المكان هو السطح بانه لا يعقل منه الا
البعد او السطح والاول بط لوجوه الاول انه لو كان هو البعد فاما ان يكون متوهما محضا على ما هو راي المتكلمين

وهو بط لان المكان موجود ضرورة وليس لا خلا بانه يقبل التساوي والتفاوت حيث يقال مكان هذا مساو لمكان
ذاك او زايد عليه او ناقص عنه بنصف له او ثلث او ربع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية وانتقال الجسم منه
واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا الى ذاك والاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد
والاتصال والانفصال الى غير ذلك ولا شي من العدم المحض والنفي الصرف كذلك واما ان يكون متحققا موجودا
على ما هو راي افلاطون ومن تبعه وهو ايضا بط لانه ان كان قابلا للحركة الاينية التي هي من مكان الى مكان كان
له مكان وينتقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو مح لما سبق من ابطال التسلسل ولان تلك
الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان
يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك مح وان
لم يكن ذلك البعد المجرد قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم البعد الممتنع قبوله الحركة ولزوم
منافي الشي مناف لذلك الشي الثاني ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة لزم من تمكن الجسم
في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم
واللازم بط للقطع بانه ليس في الاناء المملوء من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين في محل
وهو المتمكن ولانه يستلزم ارتفاع الامان من البديهيات ككون هذا البعد ذراعا وامتناع الجواز ان يكون
ذراعين او اكثر تداخلا وكون المتمكن مساويا لمكانه في المقدار لجواز ان يكون بعدا حصل من بعدين او اكثر حصل
من تداخلها هذا البعد المشاهد وكل ذلك سفسطة بالاتفاق الثالث ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى
المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في مادة
على ما يوهم ان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول الجسم العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في
التقوم فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل
بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق
البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضا المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه
ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ان ما ذكر من تعدد البعدين في المتمكن واجتماع المثلين ليس بمستقيم
لان احدهما في المتمكن والاخر فيه المتمكن قوله حجة البعد احتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لو
كان هو السطح لزم انتفا امور يحكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة اذا
جعلناها صحيفة رقيقة فان السطح المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصحيفة مدورة كان السطح المحيط بها
اقل من المحيط بالصحيفة مع ان الجسم في الحالين واحد وكذا اذا جعلنا في المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط
به مع انتقاص الجسم ومنها كون كل جسم في مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن
مكانا له ومنها سكون الطير الواقف في الهوا عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة مع
ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة او ملزوم لها ومنها حركة القمر السائر لان السطح المحيط به من فلك
واحد لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون لانه يتبدل لوازم الحركة او نفسها ومنها بقا المكان
الذي خرج منه زيد مع انتفا ملاءه الهوا الذي كان فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من
اجزا الجسم في حيز مع ان الاجزا الباطنة من الماء لا يكون في سطح من الهوا الا طرف السطح والنحو كالماء
في الفلك ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا او هناك على انه محيط به جسم اولا ومنها انا نتصور
جسما لا يحيطه شي بل يوجد وحده مع امتناع ان يتصور جسم لا يكون في حيز ومنها انا نقطع بان كلا من
الجنوبي والشمالي في حيز اخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط يتحرك من موضع الى موضع وبالجملة
فهذه وامثالها امارات تفيد قوة الظن بان المكان هو البعد لا السطح وان كان للمناقشة مجال في الكل

لبعض اللوازم او في لوازمها غلط ما لا يخفى **قوله** المقام الثاني المتنازع في الخلا بمعنى فراغ لا يشغله شاغل سواء سمي
اولم يسم وسواء جعل متحققا موجودا او موهوما فان قيل فما معنى الاول [illegible]
وعدما صرفا لا يتحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما
القائلون بامكان الخلا بوجوه الاول لو فرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث يتماسان سطحا بسطح
ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احديهما عن الاخرى دفعة ففي اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة
انه انما يمتلي بالهواء الواصل اليه [illegible] بعد المرور بالاطراف والمقدمات اعني امكان الصفحة الملساء
الذي له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير انفصال واتحاد وكون التماس بين السطحين
[illegible] من الجانبين وامكان رفع العليا عن السفلى دفعة بحيث لا يكون احد الجانبين قبل ارتفاع الاخر [illegible]
التفكك وعدم حصول الهواء في الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى او بالوصول اليه من المنافذ والمسام
[illegible] على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

يا مالك في الحدود الحرارة كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الي فوق لعدا انا الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق
المختلفات كما هو شأن الحرارة تحلل الكثيف من باب الكيف اعني رقة القوام [redacted]
التكاثف يعني غلظ القوام وتصعيدها اللطيف من باب الوضع اي اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع
خروج الجسم الغريب مما بينها وبما يلي التخلخل يعني انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جسم غريب ومعنى الفعلية
ماسبق من جعل الحيوشيئا لا مجرد افادة اثر ما اعم من الحركة وغيرها ليكون قولنا فعلية محركة منزلة
قولنا جسم حيوان على ما نوع الامام وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم
على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك

[illegible]

تشبيل بالاعانة ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما يولدهما الحركة فان من فتح بابا او من جر فانه يحرك المفتاح والجر ثم حركة المفتاح والجر يولد السكون [illegible] وقال ابو هاشم المولد لها الاعتماد لانه اذا نصب عمودا [illegible]

[illegible]

قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد [illegible] من الحركات وغيرها بعضها لذاتها من غير شرط كتوليد الحركة على ما سبق من ان السبب القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كتوليد الاوضاع المختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليده عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليد الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لا لذاته كتوليد المجاورة المولدة للتأليف وكتوليده [illegible] المولد الالم **قوله** والفلاسفة يسمونه اي الاعتماد ميلا [illegible] الطبيعي و[illegible] لان مبدأه [illegible] ان كان امرا خارجا عن محله [illegible] الى فوق واذ كان مع قصد وشعور [illegible] كاعتماد الانسان على غيره [illegible] الطبيعي [illegible] واحدة ابدا كميل الحجر [illegible] النبات الى النمو [illegible] ومنهم من سمى [illegible] والشعور [illegible] وحصل [illegible] ومن اخذ قسم الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة [illegible] على حسب [illegible] الاعتبار [illegible] الحركة [illegible] كلام في هذا الباب [illegible] المحسوسة [illegible] الهوا [illegible] على الارض فمنها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي [illegible] الملائم [illegible] عنه لفقد شرط او وجود مانع ومنها ان الميل الطبيعي [illegible] الى جهة مع المدافعة [illegible] ضروري [illegible] المدافعة [illegible] واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان [illegible] الحجر المرفوع الى اسفل [illegible] الحجر اذا خلي وطبعه [illegible] على حسب قوته [illegible] الحجر الذي يحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية تشتد ابتدا وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان ميله القسري يزداد ضعفا بمصاكات تتصل عليه من مقاومة الهوا المخروق ويزداد الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة قوة الى ان يتعادلا ثم يأخذ القسري في الانتقاص والطبيعي في الغلبة فيأخذ حركته في الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بان

الحجر

الحجرين المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركتاهما في السرعة والبطو وليس ذلك لاختلاف القاسر ولا لتفاوت المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة في الكبير اكثر منه في الصغير [illegible] التفاوت في الفاعل والقابل [illegible] واجاب الامام [illegible] بان الطبيعة [illegible] بانقسامه فتكون في الكبير اكثر [illegible] المقاومة [illegible] والفلاسفة يزعمون انها [illegible] وتضعف او تقل وتكثر في الجسم [illegible] ان طبيعة [illegible] الا بمعرفة حقيقته [illegible] بالطبيعة [illegible] ان الطبيعة قد تقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات من دون شعور وارادة وقد يقال [illegible] دون شعور [illegible] معرفة حقيقته واما اطلاقها على المزاج او على الكيفية الغالبة من الكيفيات المستفادة او على الحرارة الغريزية او على النفس النباتية او نحو ذلك [illegible] **قوله** النوع الثاني المبصرات ذهب الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء واللون وان كان الثاني مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما ما لا يعد في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات [illegible] الاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحنا والتحدب والتقعر و[illegible] كالطول والقصر و[illegible] والكبر و[illegible] والبعد والتفرقة والاتصال والحركة والسكون و[illegible] والشفيف وغير ذلك [illegible] ما بين من بصار الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة [illegible] والتماسك [illegible] الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه **قوله** البحث الاول حقايق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان [illegible] السواد والبياض [illegible] الالوان [illegible] وغير ذلك [illegible] بالآثار المختلفة [illegible] متضادة ان اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والامتناع **قوله** والتحقيق [illegible] ان انواع اللون هي السواد والبياض [illegible] انواع الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك الا ان التحقيق ان انواع البياضات المخصوصة التي تتفاوت افرادها كبياض الثلج مثلا وكذا في السواد وغيره بل كل ما يقال بالتشكيك [illegible] ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي تكون في افرادها [illegible] مثلا [illegible] الاشتباه [illegible] البياض والسواد [illegible] في السواد [illegible] والبرودات ونحو ذلك [illegible] كون المجموع نوعا واحدا [illegible] الآن اللون جنس للالوان [illegible] الضوء [illegible] من التفاوت والضوء نوعه [illegible] انواعه واما نوع ذلك في جملة جملة من انواعه [illegible] انواع البياض وكالسواد [illegible] انواع السواد وعلى هذا القياس [illegible] البياض مثلا في انه ليس نوعا [illegible] على ما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك لا يكون الا عارضا [illegible] التفاوت في الماهية [illegible] لان الامر الذي به يتحقق التفاوت [illegible] دون الاضعف [illegible] الماهية لم يتحقق التفاوت بينهما [illegible] في الكل على السواد وان كان داخلا [illegible] بعضا [illegible] المخصوصة التي توجد في نور الشمس دون [illegible] سواء والحاصل [illegible] تفاوت النورين في نفس الماهية [illegible] الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا

مقولا بالتشكيك فالاشدية والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما خارج فلا تفاوت [illegible] مفهوم العارض [illegible] على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن بياض العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في معروض مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات وللقائل ان يقول لو وجب تسليمه على الدليل المذكور في امتناع تفاوت الماهية وذلك انه [illegible] التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات [illegible] الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار [illegible] الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس [illegible] ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء [illegible] زيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلا [illegible] المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله [illegible] من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار بسبب الازدياد [illegible] ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية [illegible] والحاصل ان عدم دخول القدر [illegible] به التفاوت في المعنى المشترك المدعي فيه التفاوت ان كان [illegible] التفاوت لزم عدم تفاوت [illegible] افراده سواء كانت عارضياتها او ذاتياتها [illegible] الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها [illegible] ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا [illegible] بالدليل المذكور [illegible] التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط [illegible] داخل في ماهيته [illegible] المعنى المشترك [illegible] ماهية الاشد [illegible] ان الدليل المذكور [illegible] الماهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت [illegible] ماهية بعض انواعه **قوله** المبحث الثاني زعم بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهوا للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهوا ونفوذ الضوء [illegible] البلور والزجاج الصافي والسواد [illegible] من عدم غور الضوء في الجسم [illegible] والوان تختلف بحسب اختلاف السبب وتفاوت مخالطة الهوا [illegible] الى السواد [illegible] والمحققون على انها كيفيات محققة لا متخيلة وظهورها في الضوء المذكور بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها ولا حدوثها باسباب [illegible] ما قال ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط الهوا بالمشف سبب لظهور اللون الابيض [illegible] ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق [illegible] ولهذا صار [illegible] الدوا المسمى بلبن العذرا [illegible] في غاية الاشفاف [illegible] المراسخ ويصير في غاية البياض [illegible] الى البعض لان [illegible] فانه يبيض بالطبع

بالنار

بالنار ولا يبيض بالشمس والنضو بل يجوز ان يعرق الاجزاء [illegible] الهوائية الظاهر ظهوران [illegible] البياض من الثلج وزبد الماء وسحق البلور والزجاج ونحو ذلك و[illegible] فيه سوى مخالطة الهوا الشفاف بل ادعي حصوله باسباب اخر بعيد ما كان لا يعلم حصوله الا بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفا لا اعلم هل يحصل البياض بسبب اخر ام لا وكان صاحب المواقف [illegible] حيث تعول في بيان [illegible] البياض في الصورة المذكورة الى اختلاط الهوا بالمشف على الوجه المخصوص [illegible] لظهور نور [illegible] البياض [illegible] وجود البياض فيها بالحقيقة [illegible] يستدل [illegible] حصول البياض من غير اختلاط الهوا بالمشف [illegible] الى السواد [illegible] السواد [illegible] السواد والبياض [illegible] البياض [illegible] لطة الهوا للاجزاء الشفافة [illegible] في تركيب السواد والبياض [illegible] في طريق واحد [illegible] الالوان [illegible] الى البياض لان السواد لا ينعكس [illegible] هذين الوجهين على ان [illegible] الالوان [illegible] يكون هو التركيب من السواد والبياض [illegible] البياض [illegible] الهوا للاجزاء الشفافة [illegible] السواد والبياض [illegible] السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد [illegible] البياض [illegible] السواد [illegible] ان البياض [illegible] الالوان بخلاف السواد [illegible] وكلما [illegible] البياض يقبل [illegible] جميع الالوان وكلما يقبل الشيء [illegible] القبول [illegible] فانه انما يقبل ما سوى البياض الذي فيه [illegible] وان اريد بالقبول معنى الامكان [illegible] لان القضية مشروطة [illegible] **قوله** وقيل التأليف يكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب منهما لما يشاهد من ان السواد والبياض اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء كما في الغمامة التي تشرق عليها الشمس والدخان [illegible] فان كان السواد غالبا حصلت [illegible] حصلت [illegible] وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد [illegible] الخضرة ثم الخضرة اذا انضم اليها سواد اخر حصلت الكراثية واذا انضم اليها بياض حصلت [illegible] الكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية [illegible] هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة [illegible] والخضرة والبواقي بالتركيب [illegible] ولا يخفى انها انما تفيدان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ماهية اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون [illegible] مفردة [illegible] **قوله** المبحث الثالث الضوء غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء اخر [illegible] وان كان المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل بان لا يكون فايضا عليه من مقابلة جسم اخر يسمى [illegible] كما للشمس ويسمى ضياء [illegible] كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ذات ضياء وذات نور وان كان حصوله من [illegible] كضوء [illegible] وجه الارض [illegible] المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة [illegible] كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهوا المقابل [illegible] فهو الضوء الثاني

[illegible]

والثالث وما جرا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضي بالذات [illegible] الضوء الكلية ومنعدم [illegible]
اعني عدم الضوء [illegible] فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكان [illegible]
[illegible] في الحادث من ابصار [illegible] هو معني خارج [illegible] مانع من ابصار [illegible]
ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط الرؤية وهو منتف في الغار [illegible] على قولهم الظلمة كيفية [illegible]
من الابصار [illegible] القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا
موجودا واجيب بالمنع فان الجعل كما يتعلق بالموجود يتعلق بالعدم الخاص كالعمى واما المنافي للمجعولية هو
العدم الصرف **قوله** ولم ترد ولا خلاف بين المحققين من الحكما في اضاءة الهوا واما الخلاف في ان [illegible]
الضوء [illegible] الهوا الصرف او بما خالطه من الاجزاء [illegible] الارضية او نحو ذلك احتج الاولون بما
يشاهد من الهوا المضي في افق المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيا [illegible] يري بالنهار
الكواكب [illegible] في الجهة المخالفة للشمس اذ لا مانع سوى [illegible] عن ضوء قوي وضعيفها [illegible]
[illegible] الهوا الصرف والاقرب [illegible] الهوا [illegible] بسبب مخالطة الاجزاء [illegible]
كلما كان اصفى كان اقل ضوءا وكلما كان اكدر واغلظ كان اكثر [illegible] وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون [illegible]
مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص [illegible] وحاصله انه يجوز ان يضر الافراط كما
يضر التفريط [illegible] بانه لو يكتف بالضوء [illegible] الاوزم بطلان
[illegible] من شرائط الرؤية اللون [illegible] **قوله** واما [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

والمضمومة وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب العارض وبهذا يندفع ما قال انه ان اريد بالتماثل [illegible]
في الحقيقة على ما هو المصطلح لم يكن الحركات العارض معا بلا التماثل وان اريد الاتحاد في العارض كانت الياآن
الساكنتان من قبيل المختلفة ضرورة ان المقصور المعدود بدون اختلاف ولو بعارض **قوله** والصامت مع
المصوت قد اشتبه على بعض المتأخرين معنى المقطع مع انه واضح وبما بين القوم فاورد ما في ذلك ما صرح به الفارابي
وابن سينا والامام وغيرهم رحمهم الله وهو ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل
ل بالفتح او الضم او الكسر ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود
مقصورا مع صامت ساكن بعده مثل هل ول ومع الثاني المقطع الممدود في الوزن فان قيل لا حاجة الى هذا
التفصيل لان المقطع الممدود ليس الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لا او صامتا مثل هل
يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثاني الممدود قلنا المقطع الممدود
بالاعتبار الثاني صامتان هما الهاء واللام في هل بينهما مصوت مقصور [illegible] وبالاعتبار الاول مجرد صامت
ومصوت ممدود وليس بينهما مصوت مقصور على ما يراه اهل العربية من ان لا ولو الف بينهما [illegible]
المصوت الممدود وليس الا اشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور [illegible] في الممدود جزء منه وهذا ما
يقال ان الحركات ابعاض حروف المد فلا يكون الا صامتا مع مصوت ممدود **قوله** ويتألف من الحروف الكلام
ويعبر المنتظم الحروف المسموعة المتميزة ويحترز بالمسموعة عن المكتوبة وبالمتميز عن اصوات الطيور واللفظ
ينقسم الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام الذي
يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحرف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد يعني دلالته
على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم ولعل زيدا قائم ونحو ذلك او اخبارية
مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق او ممدودا مثل في وقوا ومركبا من المقاطع كما ذكر
وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع وبهذا يقال [illegible] المركب الالفاظ والحروف
او مقاطع فزيد قائم من لفظين وباذا من مقطعين [illegible] مقطع ولفظ [illegible]
وارض واخشوشن لفظ وحرف وشكل [illegible] فان كلا منهما مقطع ممدود [illegible]
وليس صامت ومصوت واما [illegible] مقطع مقصور ولفظ [illegible] المستتر اعني انت وهذا [illegible]
في قوا فان كلا من الياء والواو [illegible] **قوله** وزعم الفارابي ان القول من مقولة الكم المنفصل
انما ينقسم الى [illegible] العدد وغير [illegible] القول واحتج بانه ذو جزء يعده [illegible]
[illegible] ان اجزاء [illegible] مقاطع مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب [illegible]
ممدود [illegible] ثم تركب هذه المقاطع من [illegible]
[illegible] الالفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة [illegible]
فيه المقصور اولا ثم اردف بالممدود والقول [illegible] يحتاج الى ان يقدر [illegible]
كسائر المقادير فان منها ما [illegible] ذراع [illegible] ومنها ما يحتاج الى ذراعين [illegible]
وانما ذلك اذا كان التقدير لذاته وههنا [illegible] القول خاصة الكم من جهة [illegible] التي فيه كما ان الجسم
يتقدر بالذراع ونحوه [illegible] **قوله** النوع الرابع المذوقات المشهور ان اصول الطعوم
[illegible] من ضرب احوال [illegible] هي الحرارة والبرودة والاعتدال في احوال
القابل هي اللطافة والكثافة والاعتدال [illegible] من التاثيرات [illegible] مذكورة في المطولات
[illegible] من التسعة طعوم لا تحصى [illegible] لاختلاف التراكيب واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا
وامتزاج شيء من الكيفيات [illegible] لا يتميز في الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسما كالبشاعة للمركب

من المرارة والملوحة كما في السبخة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندبا
والمرارة والحرافة والقبض في الباذنجان والفرق بين القبض والعفوصة ان القابض يقبض ظاهر
اللسان والعفص ظاهره وباطنه والتفاهة هما المعدومة في الطعوم [illegible] في اللحم والخبز وقد يقال
التفه لما لا طعم له اصلا كالبسائط ولما لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل منه شيء يخالط الرطوبة اللعابية
كالحديد وما قيل ان هذا هو الذي يعد في الطعوم [illegible] لو ان طعم الحديد [illegible] من المرارة
والتفاهة لا مرارة محضة **قوله** النوع الخامس المشمومات وليس فيها محل بحث واعلم انهم وان اخذوا
هذه الاوصاف اعني المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع
الحسية من الكيفيات فلا يجعلوها منزلة الاسماء التي بحسب اللغة [illegible] في الوقوع على الكيفية
او على المحل او عليهما جميعا في كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع
اولما يقتضي انه كالبواقي [illegible] يقال ابصرت الورد و[illegible] وسمعت الصوت [illegible]
الخرير لا لينه وذقت الطعام [illegible] وشممت العنبر [illegible] **قوله** القسم الثاني من الاقسام الاربعة
الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية يعني انها انما تكون من بين الاجسام للحيوان دون
النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره على ان القائلين بثبوت صفة
الحيوة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية النفسانية
ان كانت راسخة سميت ملكة والا فحالا فالتغاير بينهما بما لا يكون الاعتبار في ان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها
ملكة كان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يكون شيخا ومثل ذلك وان كان يسبق الى الوهم ويقع في بعض
العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة **قوله**
فمنها الحيوة يعني الحياة في حق الله تعالى واما حياة الحي من الاجسام فقد اختلفت العبارات في تعريفها
لا من جهة اختلاف في حقيقتها بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم والآثار
فقيل هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقيد الاخير للتحقيق على ما هو رأي البعض
لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ القوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول للتعبير عن قوة الحس والحركة
وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عليها سائر القوى الحيوانية التي المدركة والمحركة [illegible]
ومعنى اعتدال النوع ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا
خرج عن ذلك لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح
بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا على ما ذكر زيادة تفصيل وتحقيق
مذكور في بحث المزاج فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة تنبعث
عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو طلب المنافع ودفع المضار فتكون
الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة
الغاذية لوجودها في النبات خلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس والحركة
لا نفسها وان الغاذية في النبات [illegible] والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة
مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة توجد
في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفي العضو الذابل من غير اغتذاء واعترض بان عدم
الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل على عدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها
الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل يعني انا نريد بالقوة التي
يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا يكون هي هي بهذا [illegible]

معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان وكيف وهو قد صرح بان في العضو
المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة ثم هو جماعة يقال لا يجوز ان يكون
مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحيوة وقد يعجز عن بعضها دون البعض لخصوص المانع لكن الحق ان
مغايرة المعنى المسمى بالحيوة القوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية بما
لا يحتاج الى البيان **قوله** وعند ما لا حيث ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس
مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني القطع بانه كان ان يخلقها الله في البسائط بل في
الجزء الذي لا يتجزى والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري
يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب
تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال
الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في
العضو لسدة او شد وجد يمنع نفوذه وان غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراك لجواز ان يمتنع بدون
تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما
تقوم بالجزئين من البنية حياة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقدمنا بطلانه وان تقوم بكل
جزء حيوة على حدة فاما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور او لا فيلزم الترجيح بلا مرجح
لتماثل الاجزاء وانما حقيقة الحيوة لا تقبل لم لا يجوز ان تقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من خارج
لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية
المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق او تقوم بكل جزء حيوة ويكون الاشتراط كل الاجزاء بطريق
المعية دون التقدم فلا يلزم الدور او الجزاء ويكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من
غير عكس لمرجح يوجد في الخارج وان لم نطلع عليه لا يقال فيكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت
في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة بذلك الجزء بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم
اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به تحقق البنية **قوله** واما الموت فزوال الحيوة ومعنى زوال الحيوة
عدمها عما يتصف بالفعل وهذا معنى ما قيل انه عدم الحيوة عما من شانه اي عما يكون من شانه [illegible]
بالفعل فيلزم عدم ملكة الحيوة كما في العمى الطارئ بعد البصر لمطلق العمى ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين
عند استعداده للحيوة موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل كيفية تضاد الموت فيكون وجوديا
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل الله تعالى او من الملك يقتضي زوال الحيوة
[illegible] من غير جرح واحترز بالقيد الاخير من القتل وقيل القتل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به
الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تعريفا للاماتة لا الموت وقد
يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا
ويجاب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولو سلم فالمراد بخلق
الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف
في دفع الاحتجاج **قوله** ومنها الادراك من الكيفيات النفسانية الادراك وقد سبق شيء من الكلام فيه
والذي استقر عليه رأي المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشيء حضوره عند العقل اما بنفسه
واما بصورته المنتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك او الذي بها الادراك
وهذا ما قال في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك
على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها بعينها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا من الخارج او محصلا

ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات المدرك او في آلته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور في قوله يشاهدها
بانه بيد ركيبته على انقسام الادراك الى ما يكون بنفسه او بآلته فيكون ارتسام الصورة في القوى الخيالية
او في المحل ادراك الحس المشترك لحصول الصورة الخيالية في محل يتصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور
على ما هو معناها اللغوي لا الابصار او ادراك غير الخارج على ما هو المتعارف ليلزم فساد التعريف من حيث
العبارة في جانب الادراك العقلي تكرارا بحسب اللفظ كانه قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده
لان ما به الادراك العقلي هو ذات المدرك وفي جانب الادراك الذي تكرار بحسب المعنى كان هناك حضورا
عند المدرك واخر عند الآلة وليس كذلك بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام
انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل لنا حال لم تكن وتكاد يشهد بها النظر بانها حصول امر لم يكن لا يزوال
امر كان ما ندرك مالا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولا
يدركه العقل مع شوقه اليه بل يوجد في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو
وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس
اليها ونحو ذلك ولا يبعد من ادراك الشيء سوى الاعتراض ان الادراك صيغة المدرك والحصول ونحوه صفة
الصفة مما لا يلتفت اليه عند المحققين سواء جعلنا الادراك مصدرا لمبني الفاعل او المفعول واما
الاعتراض بان ذكر المذكور وما به يذكر في تعريف الادراك دور فجوابه ان المراد به الشيء الذي يقال
له المدرك وما به الادراك وان لم يعرف حقيقة هذا الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا للادراك
بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل **قوله** تحقيقه اشارة الى ما ذكروا من انه
الشيء المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا فلا بد ان
يكون ماديا او غير مادي فالاول تكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة والثاني
ويكون ادراكه دائما والثاني يكون صورة منتزعة منه والثالث يكون صورة متحصلة في العقل غير مفتقرة
الى الانتزاع من حقيقته خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراكي [illegible] اولما لا تحقق
له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجوه احدها انه يقتضي ان يكون ادراك
النفس لذاتها وصفاتها دائما بدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من الصفات مما لا يطلع على انيتها
وماهيتها الا بعد النظر والتامل واتم الكلام في ماهية النفس ولا يجوز الانفكاك [illegible] عن العلم بالعلم
لانه ايضا مما يلزم دوامه سيما وهم يقولون ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وثانيها ان حصول الشيء للشيء
وحضوره عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه وثالثها ان النفس اذا كانت عالمة
بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وبعلمها الى غير النهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب
عن الاول بمنع مقدمات بطلان اللازم وهو مكابرة وعن الآخرين بان التغاير بالاعتبار كاف والسلسلة
العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار ورضا ساكنا ان ليس هناك الا شيء واحد هو ذلك المجرد المدرك ولو ليس غائب
عن نفسه فمن حيث يعتبر مشهودا لكون عالما ومن حيث يعتبر شاهدا الحد لكون معلوما ومن حيث يعتبر مشهودا
يكون عالما ومرجعه الى ان وجود الشيء اعني حصوله وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج **قوله** ولما ليس
هو الشيء اشارة الى دفع اعتراضات الامام ومنع منها ان العلم لو كان بحصول الصورة المساوية للحق
لما شيء ماهيته الشي لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا
جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما
وجوابه ان الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورتها وماهيتها وكذا جميع الصفات والفرق بينهما
ظاهر فان الهوية جزئية ملبوسة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا يحقق لها

الاحكام ولا يترتب عليها الاثار وهذا الحسباني وصلوا تها الهوية يعني انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها
من الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة تطلق على الموجود العيني وبهذا يقال ان المعقول
السماء وماهيتها تارة اخرى تعتبر ماهيتها افضل من المساواة وجواب اخر وهو ان حصول الشئ للشئ يقال لمعان
متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول الرعية للحكم وحصول
الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف
انما هو في حصول العرض لمحله ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده وهو معلوم لنا بالوجدان وتحقق كونه
حصولا لنا وان لم نعتمد على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا او علما او شعورا والواحد منهم
الشئ او يجري مجرى هذه العبارات ولهذا اعني لكون الحصول الادراكي مغايرا للحصول العرضي المحل المستلزم
للاتصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي هي من صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف
النفس بها لانتفاء الحصول الاتصافي فكيف لزم ذلك فيما ليس من شان النفس الاتصاف به كالحرارة و
الاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي كي يلزم دوام
تعقل النفس لصفاتها على ما ادعوا انهم لم يسلموا ان ذلك من ان مجرد الحصول الاتصافي كاف في ادراك
النفس صفاتها او على انه يستلزم الحصول الادراكي والحق ان الكل بوجود غير متامل هو الصور فيو
ذكروا انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذي الصورة وهذا
اجتماع المثلين مدفوع لما مر من التغاير بين الصورة والهوية وبان التمايز المانع من الاجتماع انما هو بين الهويتين
ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافي وبالجملة اذا كان الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي ولم يتحقق
كون الحصول الاتصافي لما من شانه الادراك مستلزما للادراك كان عدم التلازم فيما ليس من شانه
الادراك كحصول السواد للحجر اولى فلا يرد ما ذكر الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كان المدرك
هو الذي له الحصول فكان الجسم الحار مدركا للحرارة ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الموجود
العيني كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فالقول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون
سفسطة والجواب انه لا نزاع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول صورة منه ومثال عند
المدرك بحصولها مبدا او في الته ومنها انكم تجعلون المدرك للمحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان
حصول الصورة فيها اليها في الخيال او في غيرها من الالات كالرطوبة الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك هو
الحصول في الالة لكان الحصول منها مدركا للحصول في الالة فلا يلزم ما ذكر وبهذا يندفع اعتراض اخر وهو انه
لو كان مجرد الحصول عندنا الحس على ما هو المراد بالمشاعر كافيا في الادراك لكان الحاضر الذي لا يلتفت
اليه النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة
للموجود العيني الذي ربما يكون جوهرا بل نفس ماهيته معلوم بالضرورة وايضا جعلتموها كلية مع انها
عرض قائم بالنفس الجزئية وهو ضروري وايضا يجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس
الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع كون الشئ الواحد باعتبار واحد جوهرا وعرضا
او كليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار فلا فيكون الصورة العلمية عرضا من حيث كونها في الحال
قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع واما المحصل كون الشئ جوهرا او عرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت في موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي كليتها من
حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند التجريد عن العوارض يكون
تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فكما

لكان المدرك بالحس المطلق المراد ... انا لا نعقل ادراك المحسوسات ... في الالة بل الحصول

انه

انه ليس في الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق
في العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق اخر واما الزيادة بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك فبعيد
صح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فانه قيل لا ارتياب في ان العلم الذي كان اذا حصول لها الا
في النفس وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا مثل حصول العرض في المحل على ما سبق قلنا الكلام في دفع
هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة على كون الادراك صورة وغاية ما يمكن ان يقال ان الصورة
قد توصف من حيث ان الحصول نفسها فيكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متاصلا اتصافيا
ويكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد يوصف من حيث ان الحصول غيرها فيكون صورة وماهية
لموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا يتصف النفس بها ولا يحصل للنفس حصولا متاصلا وهي بهذا الا
مفهوم لا تحقق له الا في الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ما له صورة في العقل لا نفس الصورة نعم
قد يلتفت لها العقل وتجعلها احكام وعوارض لا يحاذي بها امر في الخارج هي المسماة بالمعقولات الثانية
وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعقول المفهوم واما المعلوم الذي هو لهذه الصورة اعني الموجود
العيني فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل كلي وذكر في المواقف من الحكماء ان الموجود
في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن
المشخصات كلية او ان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على راي من يجعل العلم والمعلوم هو الصورة الا
او يجعل الامور المتصورة ارتساما في غير العقل والا فكان المعلوم حصول في الخارج فيكون حسب الاعتبارات
حينئذ بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا القول بها معنى **قوله** والمشكل
يعني ان من لم يقل بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم امرا مجردا اضافيا وتعلقا بين العالم والمعلوم
واما ضعفه لاجل الاضافة فالصفة العلم والاضافة العالمية واثبات الاضافة ورائهم والعالمية اضافة
اما الاحد ... فيكون هناك ثلثة امور ولكل منهما فيكون اربعة وعلى هذا ... سائر الادراكات فان اورد
عليهم علم الشئ بنفسه ذاته فان التعلق لا يتصور الا بين شيئين اجيب بان التغاير الاعتباري كاف علينا
من حصول الشئ لشئ نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات فكثير من الاشكال المهندسية والممتنعات
كالمفروضات التي يبحث بها الخلف فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم يتحقق في الذهن ايضا لم يتصور الاضافة
بينها وبين العالم وما يقال من انكار تحققها قائمة بانفسها على ما هو راي افلاطون او بغيرها من الاجرام
الغائبة عنا فضروري البطلان في الممتنعات لا يقال غاية ما في الباب اثبات الصورة الذهنية
في العلم بالمعدومات فلم لا يكون الادراك معنى واحدا لا يختلف الا بالاضافة اي المدرك والمدرك واذا علم انه
غير نفس الاضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة
ايضا لان الصورة انما تكون لذي الصورة لا للعدم المحض فاما ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما
والكلام فيه او في الذهن فيكون هذه من المعدوم او هو الصورة واما الصورة وهو باطل لم يقل به احد
قلنا ليس في الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة المعدوم انها بحيث لو امكن في
الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تتصف
بها النفس ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية اي مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير
وهذا خلاف الموضوع فان العلم في الذهن والمعلوم ليس في الخارج كما مر وبهذا يندفع الاشكال الذي هو
مرجوا ان الصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذا انما هو في صور الاعيان الخارجية
واما المعدومات من الاشارات وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرناه اولا في بعض المواضع من كلام ابن سينا
اعتراف بان العلم بالممتنعات ليس حصول الصورة لانه ذكر في الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة في

العقل ولا يمكن ان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل
من السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان
يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد ومثل هذا الامر لا يمكن البياض وعلى هذا حمل
صاحب المواقف كلام ابي هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على ان المعلوم شئ والمستحيل
ليس بشئ وح لا يرد اعتراض الامام بانه متناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى ما يتعلق به العلم من الاشياء
قوله المبحث الثاني الاحساس ادراك للشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيات مخصوصة
به محسوسة من الاين والوضع ونحو ذلك والتخيل ادراك لذلك الشئ مع الهيات المذكورة ولكن في حالتي
حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي
الموجود في المادة والتعقل ادراك للشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث شئ اخر سواء اخذ وحده او مع غيره
من الهيات المدركة من الادراكات فالاحساس مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيات وكون
المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع
بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض
الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها في محل النفس ومقارنتها
لصفات تلك النفس وفي كون هذه من العوارض الذهنية كلام عرفته في بحث الماهية **قوله** وعند
الشيخ ابي الحسن الاشعري الاحساس بالشئ علم به والابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا
البواقي ورده الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم
بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب بان الحق ان ما يتعلق به
الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق اخر ولو سلم فيجوز ان يكونا علمين متخالفين بالماهية او الهوية
وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق علم اخر به ضروري واما ثانيا فلانه مبني على عدم الاحساس واما
ثالثا فلان مقصود الجمهور نفي ان يكون حقيقة ادراك الشئ بالحس هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم
بحيث لا يتفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشئ بطريق الاستدلال او الالهام او الحدس
واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا متفقا على ان العلم اسم لمطلق
الادراك او النوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لنوع من الادراكات
وقد يخص بادراك الكلي او المركب فيسمى ادراك الجزئي او ادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم بالاعتقاد
التصديق اعني اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق
جهلا مركبا وغير الثابت اعتقادا لمقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد
وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم المحكم والتقليد وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الشك والوهم
والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض والظن
الصرف يقارن الحكم بامكان النقيض وان كان مرجوحا لكن التحقيق هو ان المعتبر في اليقين ان يكون
بحيث لو اخطر النقيض بالبال يحكم بامتناعه وفي الظن انه لو اخطر يحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد
بسيط لا يتركب من حكمين واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بانه لو اريد به عدم الزوال
فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يزول بعد الذهول
بعض مباديه بتشكيك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انا لو اريد الذهول مع عدم الحصول بالفعل
عند العقل فامكان طريان التشكيك ممنوع وان اريد بها الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا
تغيير في الحكم النظري ونحن انا نعلم امتناع الشك في اليقين ما دام شاعرا بالتصديق على ما ذكرنا تحصيل
ايقينا

العلم

العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون راجحا لانه اقل مراتب الحكم اعني
قبول النفس واذعانها لوقوع النسبة او لا وقوعها وما ذكره الامام وجمع من المتاخرين رحمهم الله ان غير الجازم
ان يكون راجحا فظن او متساويا فشك او مرجوحا فوهم محل نظر لان الشك تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم
ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم معه اصلا فان جعل المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل
قلنا هذا تصديق يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك في هذا **قوله** والذهول يشير الى الفرق
بين السهو والنسيان وقد لا يفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحياة بمعنى انهما عدم
ملكة للعلم مع خصوصية قيد الطريان والشك عدم ملكة للعلم التصديقي فيكون جهلا بسيطا بالنظر
اليه وان كان مقابلا للجهل المركب اعني الاعتقاد الجازم الغير المطابق وسمي مركبا لانه جهل على الواقع
جهل به فتضاده للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتيهما ولكونهما
متقابلين وجوديين ليس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة هما متماثلان لان
الحقيقة واحدة والاختلاف انما هو بالعارض اما اولا فلانهما اعتقادان الا ان مطابقة الواقع واللامطابقة
وذلك خارج لان النسبة لا مدخل في حقيقة المنتسبين والاختلاف الخارج لا يوجب الاختلاف
بالذات واما ثانيا فلان من اعتقد ان زيدا في الدار طول النهار وكان فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد
واحد مستمر لا اختلاف في ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان المطابقة واللامطابقة احص
صفات النفس العلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الذات وظاهر معارضته وعكس قولهم
على المنع اي لا نم ان الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن لازما
ولا نم ان الذات واحد بل الاعتقادات على التجدد ما دام زيد في الدار فالمتقدم علم وحين خرج
فجهل **قوله** المبحث الثالث العلم اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم
وهو علم المخلوق والحادث ثلث الاولى ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضرور
يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد من حس اللمس ان هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بان
كل نار حارة وعلى هذا القياس والنظريات بكون الضروريات بان يرتب فيكتسب النظري والثانية
العلم الاجمالي كمن علم مسئلة فعقل منها فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته
حالة بسيطة اجمالية هي مبدا لتفاصيل المركب والثالثة العلم التفصيلي وهو حصول صورة المركب
بحيث تعرف اجزائه متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى
الصحيفة دفعة فلا شك انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف
حرف على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى في الابصار فالحاصل بالاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية
بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا يتبين معنى كلامهم ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا
تفصيلا واعترض الامام رحمه الله بان الحاصل في العلم الاجمالي اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان
يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل منها على انها متساوية لها في تمام ماهيتها والا
يكون صورا متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلي حاصلا وغاية الفرق انه ان حصل
الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالي وان كان على ترتيب زماني بان يحصل واحد بعد واحد فتفصيلي
لكن على هذا لا يكون الاجمالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي على ما زعموا
ويمكن الجواب بان الحاصل في الاجمالي صورة واحدة فعلم اجمالي وان كان على ترتيب تطابق الكل من غير
ملاحظة التفاصيل للاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة تطابق كل واحد من الاجزاء على الانفراد وفيه بعض
من العلم الاجمالي بمجرد تمييز الشئ عند العقل ومن التفصيلي كذلك مع العلم بتمييز وتدقيق الكلام في

ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به فانه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالاشياء وامتياز الامتياز وهكذا الى غير النهاية قوله البحث الرابع قال الامام رحمه الله لا يجوز انقلاب العلم البديهي كسبيا وبالعكس لان تجويز الموضوع والمحمول كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما او مفتقرا الى النظر ذاتي له والذاتي لا يزول وهذا مع ظهور المنع على تقدير الاول مختص بالاوليات وذكر الآمدي وغيره ان انقلاب النظري ضروريا جائز اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري والمعتزلة عولوا في الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله تعالى وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وهو قبيح ممتنع الوقوع من الله تعالى فان قيل فاللازم نفي الجواز دون الوقوع قلنا المعنى كلامهم ان في العلم بالله تعالى الانقلاب جائز وليس بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه علما وانما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفا به واما انقلاب الضروري نظريا فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة اي متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التي ليست مقتضى الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد جاز على كل واحد منها ما جاز على الآخر كما جاز على الانسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو بالنظر الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق مختلفان بالحقيقة قلنا لعله اراد بالعلم ما هو احد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين او ادعى ان حقيقة الكل هي الصفة الموجبة للتمييز على ما سبق او اراد ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على الضروري من كل منهما ان ينقلب الى النظري منه والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الآخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم فغير متنازع وما ذكر الآمدي من انه لو سلم التجانس فلا شك في الاختلاف بالنوع او الشخص فلعل النوع او التشخص يمنع ذلك مبني على انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة ولا ادري كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان شك القاضي لا يجعل الاشتراك في الجنس دليلا على كل من المتشاركين ما يجوز على الآخر والجمهور على ان الضروري لا يجوز ان ينقلب نظريا والا لزم جواز خلو نفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لان ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضروري قد لا يحصل لفقد شرط او استعداد الا انهم انما عولوا في استحالة الخلو عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لان غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالته سلمنا لكن في ان الخلو عن الضروري انما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وذهب امام الحرمين وهو احد قولي القاضي الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به يتأهل لاكتساب النظريات لانه لو انقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور فان قيل هذا التفصيل يشعر بان القول الآخر للقاضي هو الجواز مطلقا اي في كل ضروري وفساده ظاهر لظهور استحالة النظري بدون ضروري قلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى شيء من الضروريات لا جواز الانقلاب على كل بالانفراد قوله والخلاف قد اختلفوا في ان العلم الضروري هل يستند الى النظري ام لا تمسك المانع بانه لو استند اي انتهى وتوقف على النظري لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا وهو خلف وتمسك المجوز بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ويتوقف على العلم بوجودهما لان

الاجتماع

الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود والجواب منع توقف العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد انا لا نتصور اجتماعهما ولا نجزم بامتناعه فمكابرة في المناقشة لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه يستدعي تصوره وان اريد انا لا نتصور شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق نقلا عن الشفا فلا يضرنا المقصود لان حكمنا بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود على تقدير تحققه لا يستدعي توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين بوجه ما ولا يلزم ان يكون بالنظر نعم ربما يكون التصديق المستغني بالوجود عن النظر فيه يفتقر الى النظر في تصور الطرفين فان سمي مثله ضروريا كان مستندا الى النظري ومن ههنا قيل ان هذا نزاع لفظي يرجع الى تفسير التصديق الضروري انه الذي لا يفتقر الى النظر اصلا او لا يفتقر الى النظر في نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد المتكلم بالعلم ما هو من اقسام التصديق والضروري منه ما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال عليه والتنازع [illegible] قوله البحث الخامس اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازي رحمه الله تعالى الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق ههنا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق المتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون المتعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذهني اعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لا يستلزم الجواز الخارجي اعني عدم الامتناع بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع لدليل من خارج كما قيل وان كان ضعيفا انه ليس عدد اولى من عدد فان تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له وكما قال ابو الحسن الباهلي انه يمتنع من المعلومين النظريين والا لزم اجتماع النظرين في علم واحد ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير الموصل الى وحدته واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي [illegible] وكون الحاصل علما لا جهلا وكما قال القاضي وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم ههنا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان [illegible] فيجوز الانفكاك [illegible] نعم الا انه لا تنافي ولا امتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عنده تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علما فان الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في التعقل كيف ما علمنا قلنا امكان معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدأ للاحكام المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدأ للعالمية والقادرية ويلزم استغناؤنا عن اثبات تعدد الصفات باستناد آثارها الى صفة واحدة وعيب بانه تمثيل بلا جامع كيف والاحكام ههنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم به وهكذا الى ما لا نهاية له فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم ان يكون لكل من علم شيئا

ما لا نهاية من العلوم بل غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابي قوله مع الاستلزام المذكور لجواز ان يكون بعلم الشيء والتفات الذهن الى العلم به ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار قوله عند التعدد والاتحاد في جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم قالوا ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته فالامثلان واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان كل منهما بمحله لذاته والا فلو كان المعلومان متماثلين كالعلم بسواد متعين او مختلفين كالعلم بالسواد والبياض ولو كانا متماثلين لم يجتمعا في محل واحد ولهذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر [illegible] في اختلاف الجوهرين واعترض الآمدي بان [illegible] الوقت مهما خاطر في تعلق العلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا [illegible] في اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر في زمانين فانه خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشيء وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين هذا والحق ان المعلوم ان اختلف وقته كان متعددا لا متحدا وان اتحد مع تعدد العلم فهو انما يتصور عند اختلاف وقت العالم والظاهر انهما حينئذ مثلان او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام في انهما مثلان او مختلفان قوله المبحث السادس قد دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب فان لم يتعين ذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي به امتياز الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا ان الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط الآلات اعني المشاعر بيان ذلك في بحث النفس قوله المبحث السابع [illegible] في ان مناط التكليف الشرعي هو العقل الذي لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم [illegible] ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات اي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عاقل لا يعلم وعالم لا يعقل ولو كان العلم بالنظريات وهي مشروطة بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على ما يفقد بعضها لفقد شرطها من التنبيهات او تجربة او تواتر ونحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم كالنوم [illegible] والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انه نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة قوله ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة ونسبة ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي تغاير الشهوة [illegible] وهي الكراهة تغاير النفرة [illegible] ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ مضر وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل في اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل واجيب بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول

النفع

النفع اليه او الى غيره من غير مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يحصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا ان يكون نفسها وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه لمجرد ارادته من غير توقف في طلب المرجح واستقلالا يمنع ذلك في الطرفين يكون ذلك وبذلك يعلم بالضرورة بانه لا بد من مرجح حتى لو تساويا في نفس الامر لم يستبعد منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين وانما يستبعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان الترجيح يسلم لمحض الارادة من غير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعنى فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا يقتضي كون متعلقها معدوما لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمعدوم وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت فظهر ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا معدوما فيمتنع تعلقها بالارادة او الكراهة وبالعكس الا اذا جعلناهما من مقدورات العبد بما قدره الله تعالى وصح ما قيل في الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة قد تتعلق بالارادة والكراهة بان يريد الانسان ارادته لشيء او كراهته له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا توجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان شهوته لشيء الا بمعنى الارادة كما قيل لمريض اي شيء تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة قوله والفلاسفة يعني انهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعلموا ان في نفي الارادة عنه تعالى شناعة [illegible] بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه مريدا على وجه لا ينافي كونه موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو منشأ للنظام الكامل وخير من حيث هو كذلك او عن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذ لو كان العلم سببا لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا واعترض بان الارادة والكراهة لو كانا نوعين من العلم لاختصتا بذوي العلم واللازم باطل لان الحركة الارادية ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان فاجابوا بان المراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل او الترك وهي منتفية عن الواجب قوله المبحث الثاني ذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانا اما متماثلين او متضادين او مختلفين والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان استويا في صفات النفس اعني ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز ونحو ذلك فمثلان كالبياضين والا فان كان بينهما تناف بانفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فمختلفان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع الضد الآخر ومع خلافه لان هذا شأن المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاجتماع لا يستلزم التضاد ليلزم احد الامور الثلاثة سلمناه لكن لا نم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهة الشعور

به مشروطة وقد يراد الشي او يكره من غير شعور لضده كارادة الشي لا يستلزم كراهة ضده عن ان يكون مشروطا
على تقدير الشعور بالضد يعني انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشي
واختلف القايلون بالتغاير في الاستلزام فذهب القاضي والغزالي الى ان ارادة الشي تستلزم كراهة ضده
المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو ممنوع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة كما في كثير من الامور المشعور
بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه او على السوية او مع ترجح احدهما بحسب ما فيه
من نفع راجح وايضا لو صح ما ذكر لكانت كراهة الشي تستلزم لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشي
الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا يختص الا بتغاير
الجهتين او تخصيص الدعوى بالضد الواحد واما جاز ذلك فيجوز ارادة كل من الضدين بجهة لا يعلم
في معرض ابطال حكم القاضي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة واما يصلح في
معرض الجواب كما ذكرنا حتى لو دفع بانكم تجعلون تعلق الارادة معارضا لما يلزم من ارادة الضدين
كان كلاما على السند لا انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا مقدورا للمريد غلط
لارادته حتى لا يتعلق بفعل الغير وبالمستحيل ويكون كل ذلك من قبيل التمني دون الارادة مخالف اللغة
والعرف والتحقيق **قوله** ومنها القدرة لفظ القوة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال
شاقة ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرية فيفسر بصفة هي مبدا التغير من شي في اخر من حيث
هو اخر اشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتاثر وقيد الحيثية اشعار بانه يكفي التغاير بحسب الاعتبار
كالطبيب يعالج نفسه فهو مؤثر من حيث انه عالم بالصناعة ومتاثر من حيث انه جسم ينفعل عما لاقيه من الدوا
وهذا بالنظر الى ظاهر الاطلاق والا فعند التحقيق التاثير للنفس والتاثر للبدن ولو مثل بالمعالج نفسه
في تهذيب الاخلاق وتبديل الملكات كان اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرية اما ان تكون مع قصد وشعور
باثرها او لا وعلى التقديرين فاما ان تكون اثارها مختلفة او لا فالاولى وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور
واختلاف الاثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل القصد
والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في اثارها هي القوة الفلكية والثالثة وهي المبدا لاثار وافعال مختلفة
لا على سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية والرابعة وهي مبدا الاثر على نهج واحد بدون القصد والشعور
هي القوة العنصرية وهذه كلها من اقسام العرض على ما يشعر به لفظ الصفة وهي المبادي القريبة للافعال
واما ان تكون لكل منها او لبعضها مباد من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث
اخر وقد ينازع في اثبات القوى الفلكية والنباتية اذ الرجوع الى النفوس والصور اذا تقرر هذا فنقول
اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة
لتخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس
والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا تدخل لها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الاثار ففسر القدرة
بصفة تكون مبدا لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد واختلاف الاثار
والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشي من التفسيرين لخلوها عن الامرين والقوة الفلكية قدرة
بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهو ظاهر فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل
القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا تدخل في شي من التعريفين قلنا ليس المراد التاثير بالفعل بل
بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من
شانها الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل

مقولة تقوم

والقدرة

والقدرة الحادثة كذلك لكنها لا تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما يجي ان شاء الله تعالى وبهذا يندفع ما
يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته بناء على ما هو مذهب المعتزلة او نفي قدرة العبد اصلا على
ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل
انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير والاشاع في ان لا يؤثر الفعل لمانع
والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقول بتقدم قدرة الله تعالى مع حدوث
المقدورات على ما راينا وثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو راي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا
والوجدان يشهد به على ان طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو راي الاشاعرة فان العاقل
يجد من نفسه ان له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتاتي الفعل من بعض
الموجودين ويقدر على الغير على ما ذهب اليه المعتزلة لان الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الا
ان يقال الفعل يتاتى منه على تقدير ارتفاع المنع لا يقال ويتاتى من العاجز على تقدير ارتفاع العجز
لانا نقول يتاتى من الممنوع وهو على حاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف العاجز فانه
يتغير من صفة الى صفة ولا العلم بصحة الشخص وانتفا الافات منه على ما ذهب اليه الجبائي لان
النايم كذلك وليس بقادر الا ان يقال النوم افة ثم الوجدان كما يدل على انها صفة زايدة على المزاج
الذي هو واثارها من الكيفيات المحسوسة وليست بطريق القصد والاختيار وعلى سلامة البنية
وليست من قبيل الاجرام على ما نسب الى ضرار وهشام من ان القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى
المشي هي الرجل السليمة وهذا انما قالا ان القدرة بعض القادر وان فسرناها بصفة في القادر فهو مذهب
الجمهور وما قيل انها بعض المقدور فانما يصح في القدرة بمعنى المقدورية اي كون الفعل بحيث يتمكن
الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر ابن المعتمر الى انها عبارة عن سلامة البنية من الافات واليه مال
الامام الرازي رحمه الله واعترض على ما ذكره القوم من انا نميز بالضرورة بين حركتي البطش والرعشة
وما ذاك الا بوجود صفة غير سلامة البنية لوجد بعض الافراد كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو
وعلى بعض الافعال دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة ان الاستطاعة قبل الفعل نظير عندكم
ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله
ممتنع فاين الاختيار وايضا حصول الفعل عند استوا الدواعي محال وعند عدم الاستوا يجب الراجح
ويمتنع المرجوح فلا يثبت المكنة والجواب ان الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك
بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان
الوجوب او الامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان اسنده الى الله تعالى
اوله بخلقه او بحسب ترجح دواعي الفعل او الترك لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة **قوله**
المبحث الثاني اختلفوا في ان الاستطاعة اي القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله او معه فذهبت
الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا
في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور ولنا وجوه الاول ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين
فلو كانت قبل الفعل لانعدمت فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال
ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقا العرض
بان المحال هو وجود المعلول بدون العلة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة لمعه
سبقها واستحالة ذلك نفس المتنازع ولو سلم فيجوز ان تنعدم القدرة وتحدث مثلها فتكون لها بقا
بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل كما هو شان العلم والميل والمعنى ونحو ذلك فالانواع مع

اختلفوا في ان الاستطاعة مع الفعل او قبله

جواز سبقها على متعلقها بها وفيه نظر لان وجود المقدور مع انتفا القدرة الزايلة فيعود المحذور والحاصل
المطلم لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول بتاثير القدرة الحادثة الثاني ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع
الوجود والعدم ولا شي من الممتنع بمقدور ونحوه الثالث انه لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه
ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله وهو خلف والوجهان متقاربان وجوابهما
النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد امتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدوما
وغير واقع فسلم لكنه لا ينافي المقدورية وامكان الحصول من الفاعل وان اريد امتناعه في زمان عدمه
وكونه غير واقع ممنوع بل هو ممكن حال القعود وفي زمانه بزوال القيام ويحصل القعود واحتج المعتزلة
بوجوه الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه لزم محالات الاول ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة الثاني بطلان التكليف لان التكليف بالفعل اما ان يكون قبل
حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل واذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان محض التكليف لما لا يد
الواقعة تكليف بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لان القايل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه الثالث
كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة لان المقارن للازلي ازلي بالضرورة فان قيل المعتزلة
لا يقولون بالقدرة القديمة قلنا لا بل انما ينازعون في كونها صفة زايدة على الذات ولو سلم فيكون الزاما والجواب
عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاده وسوان المستحيل ايجاد الموجود بوجود حاصل
بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا وعن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف به ان
يكون مقدورا حال التكليف بل ان يكون جايز الصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كايمان الكافر
وطلاق ملك الاجسام ونحو ذلك مما لا يخص تعلق قدرة العبد به اصلا وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون
التكليف به مشروطا بالقدرة ان يكون هو وضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك
الايمان وعن الثالث بمنع الملازمة وانما يتم لو كان القدرة القديمة والحادثة متماثلين فيلزم من كون الثانية
مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق القدرة والاولى انما هي نفس القدرة
وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقارنا حادثا فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل
قدم الحادث او حدوث القديم ولو حمل ما قال الامدي ان القدرة القديمة وان كانت متقدمة على جميع
المقدورات فهي انما تتعلق بالافعال الممكنة والفعل في الازل غير ممكن فلا تتعلق به في الازل بل فيما لا
يزال على هذا المعنى لم يرد عليه اعتراض المواقف بان فيه التزاما لما لزمه المعلل مع بيان سببه في
القديمة فليجز في الحادثة ايضا بسبب اخر وبان الفعل في الازل وان امتنع لكنه امكن فيما لا يزال في زمان سابق
على الزمان الذي وجد فيه فجاز تعلق القدرة به فلو لزمت المقارنة لزم كون الفعل في الزمان السابق دون
اللاحق نعم يرد ان الكلام في القدرة بالمعنى الذي يصح قولنا فلان قادر على كذا ان يتمكن من فعله وتركه
عن نفس القدرة الا المعنى الذي اذا نسب الى المقدور كان صدوره عن القادر واذا نسب الى القدرة كان
اتحادها المقدور واذا نسب الى القادر كان خلقه وايجاده له فان هذا مقارن فلا نزاع حادث في حق
ايضا **قوله** ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع اي الذي منع من فعل يصح صدوره عنه في
الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين
سواء كانا متضادين او مثلين او مختلفين فانا ما نجد في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما عند
صدور الاخر واعترض بانه ان اريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم التمكن
من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك فغير قادح وان اريد تغايرها النفسي بالذات والمفهوم او كون القدرة اسما
لمجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف لكان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهب المعتزلة

الى

الى ان الممنوع قادر والمنع لا ينافي القدرة وانما ينافي الفعل وسواء كان المنع بما به المنع عدميا كانتفاء شرط وجود
المقدور او وجوديا بان يوجد ضد له كالسكون للحركة او مولدا للضد كالثقل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية
واستدلوا بانا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع من المشي والزمن العاجز عنه وما ذاك الا بوجود القدرة
في المقيد دون العاجز وبان المقيد لم يحدث تغير في ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة
وقد كان قادرا على المشي فكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان
الفرق عندنا عايد الى جري العادة بخلق القدرة في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فانه
وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم تجر العادة بذلك وعن الثاني بمنع عدم التغير في الصفة واتفقت المعتزلة
على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الاوقات اذ يمتنع وقوع المثلين في محل واحد
في وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالضدين فجوز اكثرهم تعلقها بهما على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر
على الشي قادرا على ضده لكان مضطرا الى ذلك المقدور من حيث لم يتمكن من تركه وتردد ابو هاشم
فزعم تارة ان كلا من القدرة القايمة بالقلب والقدرة القايمة بالجوارح تتعلق بجميع محلها دون محل الاخرى
يعني ان القايمة بالقلب تتعلق بالارادات والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات والقايمة بالجوارح
على العكس وتارة ان كلا منهما يتعلق بالجميع الا انها لا تؤثر الا في افعال محلها مثلا القايمة بالقلب تتعلق
بافعال القلوب والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال الجوارح بها لفقد الشرايط والقايمة بالجوارح لا تتعلق
بافعال القلب والى القولين الاخيرين اشار في المتن بقوله وتارة خص المكلفين القلبية وارادة المكلفين
التعلق بجميع افعال محله خاصة والتعلق بجميع افعال محله ومحل الاخرى واورد الامام الرازي رحمه الله
كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة سواء كانت جهات تاثيرها
وكونها مع الفعل بالزمان او قبله في امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان الشرايط
المخصصة لهذا غير الشرايط المخصصة لذاك الا ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد
فسرنا التاثير والمبداية بما يعم الكسب الذي هو شان القوة الحادثة وذلك بحصول جميع الشرايط
التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل لازم او
معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة **قوله** المبحث الثالث الجمهور على ان العجز عرض ثابت مضاد
القدرة للقطع بان في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل ومنهم من قال هو
عدم ملكة القدرة وليس في الزمن صفة متحققة تضاد القدرة على الفرق ان الزمن ليس بقادر
والممنوع قادر بالفعل او من شانه القدرة بطريق جري العادة على ما سبق ويتفرع على كون العجز ضد
القدرة ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة
بالمعدوم خيال محض فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فلا خفاء في ان هذا
مكابرة على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يتم عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة
ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدين بمعارضة القران انما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك
المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود
وبين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف
واللغة فالكلام فيما هو المتعارف السابق الى الاستعمال **قولهم** في تضاد النوم للقدرة تردد لاتفاقهم
في جواز بعض الافعال عن النايم وامتناع الاكثر واختلفوا فيما بعد ذلك فذهب المعتزلة وبعض
اصحابنا الى انه مقدور له وان النوم لا يضاد القدرة وبقي الاستاذ ابو اسحق ذاهبا الى التضاد
كالعلم والادراك وتوقف القاضي وبعض الاصحاب وللمعتزلة في القدرة تعريفات وتفاصيل لا يليق

الكتاب بذكرها قوله ويضادها الخلق يريد ان من الكيفيات النفسانية الخلق وفسر بملكة يصدر بها عن
النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فخرج بالراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم
وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ الافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او تكون نسبته الى الفعل والترك
على السوا كالقدرة او يستفتقر في صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالبخيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا
قصد بالعطا الشهرة ولما كانت القدرة يصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغنا عن روية وكانت نسبتها الى
طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورة وهذا ما قال في التجريد ان القدرة
تضاد الخلق لتضاد احكامهما قوله ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي
كساير الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتخصيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث
هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والملايم للشي كماله الخاص به اعني الامر اللايق به كالتكيف
بالحلاوة للذايقة وتعقل الاشياء على ما هي عليه للعاقلة وقيد بالحيثية لان الشي قد يكون ملايما من وجه دون
وجه فادراكه لا من جهة الملايمة لا يكون لذة كالصفراوي لا يلتذ بالحلو والادراك الوصول الى ذات الملايم
لا الى مجرد صورته فان تخيل اللذيذ غير اللذة ولذا كان الاقرب ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل لوصول
ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اعني الاصابة والوجدان لان
ادراك الشي قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي
اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هو وصوله
والقوى بل الكمال والخير هو حصول ما يناسب الشي ويليق به من حيث اقتضاه بذاته ما لذلك الشي
القوة الى الفعل كمال له ومن حيث كونه موثرا خير ثم المعتبر كماليته وخيريته بالقياس الى المدرك لا في
نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شي فيلتذ به وان لم يكونا فيه وقد لا يعتقدهما فيه مع تحققهما
فلا يلتذ به ولهذا يحصل من شي معين لذة او الم لزيد دون عمرو وبالعكس فكل من اللذة والالم نوع من الادراك
اعتبر فيه اضافة الى ملايم او مناف يختلف بالقياس الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملايم او المنافي
من حيث هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه وبقيد الحيثية يندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة
مع انها لا تلايمه بل تضره وينفر عن الادوية وهي تلايمه وتنفعه وذكر الامام بعد الاعتراف بان اللذة
والالم غنيان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها اللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم
يثبت لنا ان اللذة ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة ام لا وبتقدير المعلولية هل
يمكن حصولها بطريق اخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي ولا هو كاف في حصوله
لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراكا لامر غير طبيعي فتكلم
على ذلك وزعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية وبه صرح جالينوس
في مواضع من كلامه وهي معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني واعترض عليه الشيخ
ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال وطالعة
جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا
وكذا في ادراك الذايقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على
التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من لم يعانه الشوق اليه لكنه
فقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك قالوا وسبب السهو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان
الالم واللذة لا يتمان الا بالادراك والادراك الحسي خصوصا اللمس لا يحصل الا بانفعال عن الضد ولذلك
متى استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال فلم يحصل الادراك فلم يحصل له لذة ولا الم وبالجملة

كملكة ظ

المراد هو

غنيتان مع

ام لا مع

فلا

فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه ولا خفا في انه بعد تسليم هذا الكلام ما
ودفعوا بما سبق من الوجهين قوله كل من اللذة والالم ينقسم الى الحسي والعقلي حسب الادراك فانه ينقسم
اليهما وينحصر فيهما عند ارباب البحث اما الحسي فظاهر كتكيف العضو الذايق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصور
غلبة ما والوهم بتصوره شي يرجوه الى غير ذلك واما العقلي فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه
ما يعقله من الواجب بقدر الاستطاعة ثم ما يعقله من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله متمثلا عنه
طاهرا خاليا عن شوايب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا
الكمال خير بالقياس اليه وانه يدرك هذا الكمال لحصول هذا الكمال له فاذن يلتذ بذلك وهذه هي اللذة
العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم اذا قايسنا بين
اللذتين فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد لا يتناهى
واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فيكون الكمالات
العقلية اكثر وادراكها اتم فكذا اللذات التابعة لها وبحسب هذا يعرف حال الالام عند التعبة لفقد
الكمالات واما ان العالم قد لا يلتذ بالادراكات ولا يتالم بالجهالات فلعله لفقد بعض الشروط المعتبرة
في كون الادراك لذة او الما فان قيل الحسي من اللذة والالم ينبغي ان يعد في الكيفيات المحسوسة دون
الكيفيات النفسانية قلت المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتالم كالحلاوة والحرارة مثلا واما
نفس اللذة والالم التي هي من جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها والحسي
الالم سمي وجعا الاشكال لفظ اللذة اعم من الاحساس والتعقل ولا يرد الاعتراض بان المدقوق قد
يتعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتالم بذلك لان الحاصل هو التعقل صورة الحرارة المطابقة وهو
ادراك ملايم لا مناف واما المنافي فهو نفس الحرارة العرضية وليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت
بمنزلة الطبيعية فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظي والتغاير انما هو
خاصة واما الوجع فمختص بالحسي في العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه باللمسي على ما صرح به البعض
وان كان ظاهر كلام ائمة اللغة انه من الالم قلنا الحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا واتفقت كلمة الاطبا
على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سببا للوجع في الجملة وان لا يثبت له سواهما انما
لم الاختلاف واما بالاستدلال وان كان ضعيفا وهو ان كمال العضو صحته وهي المزاج المعتدل والهيئة
التي بها تاتي الافعال على ما يجب فالمنافي لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج او الهيئة
وهو تفرق الاتصال وانما اختلفوا في ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا
او السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال
وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الاطبا او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء المزاج
فقط والتفرق انما يكون سببا بواسطة والى هذا مال الامام الرازي وجمع من المتاخرين رحمهم الله ولكل
كل من المذاهب احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها في شرح القانون
واشترط ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا وان يكون مختلفا لا متفقا
والمولم بالذات فاعل مشكل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال وكلها الكثير من الامراض فليكونا سببين
للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار والبارد
واما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان
الوجع احساس والاحساس انفعال والانفعال لا يكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة
فيشكل بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل اطباق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة الاولى

رد

الملموسات فعند خروجهما عن الاعتدال يكونان منافيين فادراكهما من حيث هما كذلك يكون المالم وذكر ابو سهل
ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعارض لانه قد يتبعه بشدة التقبض تفرق فالايلام له لا
بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يستتبعه التمديد اللازم لكثرة الرطوبة تفرقا واما
الثاني فلان سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك سمي بالمتفق والمستوي حيث سالم المزاج الاصلي في عدم
الايلام وذلك لانه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي
فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما تتحقق بين شيين فلا بد من بقاء المزاج
الاصلي عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد
حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يسخن الا عن حرارة قوية ولانها تشتعل فيها متوردات اقوى مما يشتعل
في الغب ولانها تودي الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب
ما يجد صاحب الغب وما ذاك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء يرده
من الماء الفاتر ويتاذى به ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تاذى به ثم بعد ذلك
يستلذه ثم استعمل الحار اشد منه وتاذى به وذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يحس به
لا يدرك بالكلية وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به ويتابعه
ثم في الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة
فانه لكثرته يكون مدركا من استمراره كل ما دام مختلفا قوله واعترض الامام اشارة الى دفع الشبه التي
اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع فمنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي
فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي وجوابه ان الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل
حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا ولو سلم فلا محالة يلزمه كون هيئة العضو فاقدة كماله اللايق
به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجبا له بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما
يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالعدمي لا يلزم ان يكون معدوما ليمتنع كونه علة للوجودي ولو
سلم فالمراد بالسبب ههنا المعد اي الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع في ان يكون
التفرق العدمي بحيث متى يحصل اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دايما
في الوجع لانه دايما في تفرق اتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكون بنفوذ الغذا
في الاعضاء والتحلل انما يكون بانفصال اجزاء من الاعضاء لا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يشعر
او لا يحس بالحس به وقد صار مالوفا به لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن محالها كثيرة جدا
ولو كان التفرق حين ما كان مالوفا غير مولم لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق
لو كان سببا بالذات لما تاخر عنه الاثر بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو بالة في غاية الحدة قطعا
في غاية السرعة لا يحس معه بالالم الا بعد لحظة ربما يحصل سوء المزاج وجوابهما انا لا نعني بكون تفرق الاتصال
سببا للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه اصلا بل نعني ان القدر المحسوس
من التفرق اذا كان في عضو حاس مع التفات النفس اليه والشعور به من غير ان يصير مستمرا مالوفا وبشرط
ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج وان كان
ايلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كماله اللايق به وخروج بجواز ان لا يكون التفرق في الاغتذاء
والتحلل قدرا يدركه الحس او يكون مالوفا لا يضر ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل
من جهة كونه ملايما ونافعا للبدن في بقا الصحة والقوة ونما البدن من الفضول وما ذكر من لزوم استواء
التفرقات في الاحكام ظاهر الفساد كيف والتفرق الغذايي طبيعي دايم في اجزا صغيرة مالوف يترتب عليه

الوجع صح

البدن

البدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك واما قطع العضو سريعا بالة في غاية الحدة فان كان مع التفات النفس
والشعور فلا نسلم تاخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال الا ترى ان من ينصرف فكره الى امر جاهر شريف كالتامل
في مسئلة علمية او حسي كاللعب بالنرد والشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى والوقوع في معركة او
الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وكثيرا من الموذيات وكذا المستلذات ومنها انه
لو كان سببا لكانت الجراحة العظيمة اقوى ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر وبيان
ان ذلك الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة
السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة قوله ومنها اي من الكيفيات النفسانية
الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة
وليست كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت
راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفا انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر
عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماوفة واورد ما هو صحة بالاتفاق وهذا انما
قيل ان جنسها هو المسمى بالحال او الملكة وليس هناك شك في ذاتي الصحة ولا في عرضي على ما قال الامام
انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شي من مقومات الصحة بل في بعض
عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال
في الذكر مع انها متاخرة في الوجود حيث يكون اولا حالا ثم يصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال
ولانها اغلب في الصحة قال الحكيم رحمه الله لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال ولانها غاية الحال
والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكر الامام
انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال
والملكة انما يكون من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما مر والجواب على
هذا يكون في تعريف الشفا تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او
يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكر في موضع اخر من القانون ان الصحة
هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان
الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الافة على
المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف الصحة للبدن والعضو بها تعريف الشي
بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جايز واما الاعتراض
بان قوله يصدر عنها الافعال يشعر بان المبدا هي تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر
بانه الموضوع اعني البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدا فاعل والموضوع
قابل والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكاينة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل
والصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلية والمعنى يصدر لاجلها او بواسطتها الافعال من الموضوع وتحقيقه
ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فالمسخن هو النار والنارية علة لكون
النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى واضح في عبارة القانون
في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفا لان اللام اوضح للتعليل من الباء في من فانه تاع الاعتراض
عنها في غاية الظهور والامام رحمه الله انما اورده على العبارة الاولى هذا ما ذكر في المواقف ان الصحة ملكة
او حالة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها سليمة وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض على ما ينبغي
واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر بها الافعال من الموضوع

ع

لما عوسليمة وذكر في موضع من الشفا ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم ليست اعني من حيث هو المزاج
او الم وهذا يشعر بان بينهما تقابل الملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو ان الصحة
عنده هي هيئة هي مبدأ سلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الآفة في
الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وردوا لما فيهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن
نفس الهيئة الثابتة تقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما
مجاز في الآخر وانما الاشكال بحاله وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو الموافق لما
على ما مر وتقابل التضاد بحسب المشهور وهو العرف المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد
ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق بلزوم كونهما موجودين في غاية التخالف تحت جنس
قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهور قد يكون عدما للآخر
كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة فلا
خفاء في ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية
واعترض الامام رحمه الله بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي
خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما
اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل
او استعداد يجري مجرى بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال او الملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان
المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة
ينفعل ولم يتعرض للاستعداد وكأنه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه لا يدخل تحت مقولة
اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال او الملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقرير الامام لما
ذكره في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسة او الوضع او عدم واته
احتصار محل والعدد وبانه لم يتعرض للاستعداد ويجري كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام …
الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال …
والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور هنا ما قيل انها ينبوع على ما اطلق عليها اسم الانواع وذلك
كما تطلق الصحة على اعتدال المزاج والمزاج المعتدل مع انه من المحسوسات **قوله** قد اختلفوا في ثبوت الواسطة
بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة وصفة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحياة
وغير ذلك مما لا يخفى ولا في ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه
ليس بصحيح ولا مريض فانه يشبهها كالنفوس كالناقهين والمشايخ والاطفال ومن يعتري اعضاءه افة دون البعض
ورد عليه ابن سينا بانه اهمل الشرائط التي يجب ان تراعى في حال ما له وسط وما ليس له وسط وهي ان يؤخذ
الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض انسان واحد اعتبر منه
عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يصدر عنه
جميع الافعال التي تتم بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون ليس كذلك هناك واسطة وان كان لابد
ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب انما الثبوت احد هذا دون
الآخر ولا سقاطهما جميعا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة
اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة بها يكون شيء من الافعال افة وانا
ولا خفاء في انتفاء الواسطة ح واما اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن

هيئة

هيئة بها يكون جميع افعال العضو اعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة لا خفاء في ثبوت الواسطة
بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر انه جميع افعال الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر
وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض وكلام الامام يشعر بابتنائه على الاختلاف
في تفسيرهما حيث قال يشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او
الاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد او في الاوقات الكثيرة بحيث تصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض
ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض
كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها مأوفة وفي كلام ابن سينا ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير
الصحة حيث ذكر في اول القانون انه لا يثبت الحالة الثالثة ان لا يحد والصحة بما يشتهون ويشترطوا
شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال
سليما دون البعض ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج
صحة المشايخ والاطفال والناقهين **قوله** ومنها الفرح قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات
يحدث فيها لما يؤثر في بعض قواها من النافع والضار كالفرح وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة
الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام
والفزع ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من المؤذي واقعا كان او متخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة
الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير
نفع او شر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى
الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فالذي قيل انه جهاد مركب والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث تنقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انه ليس فيه
كثير مضرة فتنبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ما لكل من الخواص واللوازم والانفعالات واضحة عند العقل
وكثيرا ما يتسامح فيفسر بعض الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغضب …
غليان الدم الى غير ذلك **قوله** القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات هي التي لا يكون عروضها
بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتقعر والتقبيب للسطح وكذا الزاوية على ما سيأتي او
للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه
من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون
واستشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة
عن هيئة احاطة حد اي نهاية بالجسم كما في الكرة المحيطة بها سطح واحد وحد واحد او نهايات كما في نصف
الدائرة والمثلث والمربع وغيرها من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن لا خفاء في ان الجزء الآخر
اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات والجواب ان مبنى ذلك على ما قيل
ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها
مخصوصة بالكم على ما سبقت الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان
الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام
لا تتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوا هذا من انواعها والجواب انهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل
خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او
الضوء مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية والفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور
الا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود

دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان الامور العارضة للكم
منها ما هي عارضة له لا بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في علم
الرياضيات ومنها ما هي عارضة له لا بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم ولذا
ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما
وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة **قوله** وعمم الجمهور على ان الشكل من الكيفيات بناء على ان الهيئة الحاصلة
من احاطة الحد او الحدود بالجسم لا بتغير السطح المخصوص ليكون من الكم على ما يتوهم من تقسيمه الى الدائرة
والمربع وغيرهما من اشكال … فانه سطح محيط به خط واحد في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى
ذلك الخط متساوية وتفسير المثلث بانه سطح يحيط به ثلاثة خطوط وهكذا لان الشكل هنا بمعنى المشكل ولما
حقيقته فانه ينقسم الى الاستدارة والتثليث والتربيع وهي الهيئة الحاصلة للسطوح المذكورة وليس ايضا
عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى البعض او الى الامور الخارجية ليكون من قبيل الوضع
على ما زعم ثابت بن قرة ومال اليه الامام وذلك لان الحد والحدود ليست اجزاء للجسم ولا للسطح فان قيل النسبة …
فهو من مقولة الوضع ولا شيء من الكيف كذلك اجيب بمنع الصغرى وانما يتم لو كان المذكور في تعريفه حدا حقيقيا …
على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية واجيب بان المراد بالجسم ههنا هو التعليمي الذي
بالذات معروض للحد والحدود السطحية كما ان السطح معروض الحد والحدود الخطية وانما خص التعليمي بالذكر دون الخط
والسطح لانه الذي يتخيله بشرط لا شيء بخلافهما كما مر والتحقيق ان الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم
والحد والحدود على الاول خطوط وعلى الثاني سطوح والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحد والحدود المحيطة ام
الجسم ام الجسم الحافظ فيه تردد **قوله** والزاوية من الكم يعني ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها
قابلة للقسمة بالذات وفسروها بانها سطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان يتحد الخطان
وهو المراد من قال انها سطح ينتهي الى نقطة ولا خفاء في ان هذا صادق على غير موضع تماس الخطين ايضا
من الشكل وليس بزاوية والمراد انها ما يلي تلك النقطة من السطح على موضع تماس الخطين كما
صرح به من قال انها المتحدد اي موضع الاحداب من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة وجب
ما الانحراف قبولها بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح ولو سلم فعندنا ما يمنع كونها من الكم وهو انها تبطل
بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان
الحادة ينتهي بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة او منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف من ان القائمة تبطل
الخطين على استقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلتاديه الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة
عن زيادة مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة … في تضعيف المنفرجة من زيادة
القدر الذي يكون اتصال الخط عليه على الاستقامة فتبطل المنفرجة بالضرورة وتحدث زاوية من
الجانب الآخر لانا في ذلك وايضا لا شك ان الزاوية … فاذا لم تكن القائمة من الكم لم يكن
الآخران منه والمحققون على انها من الكيفيات المختصة بالكميات الكمية وهي الهيئة الحاصلة عند تلاقي
الخطين المحيطين بالسطح المنتهيين على نقطة وما يقع في عبارات المهندسين من كونها سطحا وقابلا للتجزي والمساواة
والمفاوتة بالذات فمبني على انهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل
يحيط به ثلاثة اضلاع وما ذكر من قول اقليدس من ان الزاوية تماس الخطين فمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما هذا
في الزاوية المسطحة واما المجسمة فهو جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او الهيئة الحاصلة عند ذلك **قوله**
القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد على ان ينفعل
اي يستعد لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او على ان يقاوم

ولا ينفعل اي يقاوم المقاومة ويبطئ الانفعال كالمصاحة والصلابة وذلك هو العنصر الذي به صار الجسم لا يقبل الرض
وسائر غير الانفعال ويسمى القوة فاذا حاولنا ذكر اسم يشمل القسمين ويخصهما قلنا كيفية بها توجه القابل في
احدى جانبي قبوله ويبنى ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة في هذا النوع …
الجمهور على انها داخلة فيه فالارحب تركيب الاقسام الثلاثة سواء كانت استعدادا جسمانيا في كمال الجوهر …
خارج او مبدأ جسمانيا به يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح به واستدل على كون القوة الشديدة على
الفعل غير داخلة في هذا النوع بوجهين الاول ان المصارعة مثلا تتعلق بالعلم بتلك الصناعة وبالقوة القوية
على تلك الافعال وصلابة الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء وكونها في خلقتها الطبيعي بحيث يعسر عطفها وثنيها
وذلك عائد على المقاومة واللاانفعال فلا يتحقق قسم ثالث الثاني ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو
كانت داخلة في هذا الجنس مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات اعني النوع من الكيفيات المحسوسة لزم دخول …
تحت جنسين ودخولها تحت قسمين متباينين وكلا الوجهين مبني على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات
او اللاانفعاليات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكات او الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات
الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الآخر والا بطل
بمنع ان يكون العقد من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها …
من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكر في الكون
والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات **الفصل الثالث** في الاين وهو
النسبة الى المكان اعني كون الشيء في الحيز والقوم في تحقيق مباحثه طريقان احدهما المتكلمين والآخر الفلاسفة والقدماء
من المتكلمين في طريقهم شعب وتقاديع قليلة الجدوى لا تطول الكتاب بذكرها بل نقتصر على ما هنا فنقول المتكلمون
يعبرون عن الاين اعني حصول الجوهر في الحيز بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية
وقد حصروه في اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان
تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني
ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصول في ذلك الحيز فيكون السكون حصولا ثانيا (فهو السكون صح)
في حيز اول والحركة حصولا اول في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا تكون تحقيقا بل تقديرا كما في الذي
لا تحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا
يحصل له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه
حركة وفاقا قلنا لا نسلم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما
من الامدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث
الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على
متفاوتة في القرب والبعد حتى ينتهي غاية القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على ما
يراه الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسة غير المجاورة بل هي
تتبعها وتحدث عقيبها وظاهر عبارة المواقف يشعر بان المجاورة افتراق حيث قال الافتراق مختلف فمنه قريب وبعيد
متفاوت ومجاورة **قوله** وقيامه بواحد قد يتوهم ان اجتماع الجوهرين قائم بهما فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين
فنفى ذلك بان لكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به مغايرا بالشخص للاجتماع القائم بالآخر **قوله** واما الحصول الاول في آن
فلم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز
او في حيز آخر اوليس كذلك لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في

ايضا كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ثم خلق بعده جوهرا آخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا
سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضي وابو هاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز
وهو سكون بالاتفاق والعبث امر ابو علي السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤول ما قال الاستاذ انه سكون
في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز وعلى هذا الزم ما ذكر في طريق الحصر لظهور ان يقال
انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه
مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول
سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصوله الاول في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل في السكون
الكون في اول زمان الحدوث ويخرج الاكوان المتلاحقة في الاحياز المتلاحقة اعني الاكوان التي هي اجزاء الحركة
فلا تكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول
في الحيز من غير اعتبار قيد يمنع عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني مماثل
الكون الثاني فيه وهو سكون وفاقا فكذا الاول ويكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثاني
في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فالتزم القاضي ذلك وذهب الى ان الكون الاول في الحيز الثاني ولو حصل
فهو سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها حصول في حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثاني
فان قيل الحركة بعد السكون فكيف تكون نفسه او مركبة منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا
بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة والسكون فيه فلا تنافي فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون
الاول فيه وهو مماثل الكون الثاني الذي هو سكون بالاتفاق واعترض الآمدي بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما
في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نم انه اخص صفاتهما النفسية كيف
والحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا لكونه خروجا عن الحيز الاول فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيلزم
ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق
على الحصول الاول دون الثاني قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على
الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزام لمن يقول بتماثل الحصولين وبان كون الثاني حصولا يستلزم كون الاول
كذلك وذكر في المواقف انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز والمسبوقية بالحصول في
حيز آخر بطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان الكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون جزءا للحركة
فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط منشأه ايهام العكس لان معنى قولهم هو مجموع سكنات
ان كل جزء منها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزءا لها وان اراد ان مجرد الحصول الاول في الحيز الاول
يكون جزء حركة مع انه ليس مجموع سكنات فله وجه فان قيل هذا وارد على التقدير الآخر ايضا وهو ان يعتبر
في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لان هذا الجزء سواء قيد بالمسبوقية بالحصول في حيز آخر او بعدم المسبوقية
بالحصول في ذلك الحيز او لم يقيد بشيء اصلا فهو واحد لا مجموع قلنا مراده ان الحركة مجموع الحصولين في الحيزين
على ما يفصح عنه قولهم انها مجموع سكنات لا مجرد الحصول في الحيز الثاني المقيد بالحصول في حيز سابق على
ما يفهم من ظاهر العبارة وهذا لا يتاتى الا على تقدير ان يشترط في الحركة الحصول في حيز سابق وتوجيه اعتراض
الآمدي ح انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحيز الثاني في الحصول الثاني جزءا من الحركة
كالاول قوله والتحقيق … في طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك … بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون
حالة في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى والمتكلمون
بالنظر الى الاول قالوا انها الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في
احياز متلاصقة وسمي بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من جعل هذا الحصول

حركة باعتبار ان يعتبر في مسماه النسبة الى الحصول بعد الحصول في حيز واحد فكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا
وبالمعنى الثاني مجموع سكنات والحصول في اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك فجعل السكون في حيز
بعد الحصول فيه فلم يكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في زمان الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون
هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كما انه حمل قولهم
الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على انها مجموع الحصولين قوله ثم الحق يعني ان اطلاق الانواع
على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في حيز واحد والامور المميزة حيثيات وهو
مختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا توجب تعدد الاشخاص فان الكون
المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة او سكونا من جهة كونه مسبوقا
بحصول في حيز آخر او في ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذا لم يشترط في السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك
والمحققون من المتكلمين كالقاضي واتباعه قد اطلقوا تضاد الاكوان الاربعة قلنا مرادهم بالاكوان
التباين في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل لانهم احتجوا على ذلك بان
الكونين اما وجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان فلا يجتمعان كالحصول الاول والثاني في حيز
واحد لان كلا منهما يسد مسد الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فتضادا
ضرورة امتناع اجتماع حصول الجوهر في آن واحد في حيزين فان قيل اليس الجوهر الفرد المحفوف بستة
جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه اكوان ستة هي مماسة اياها فان من منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر
لاكثر من جوهر تفاديا عن لزوم التجزي فمتمسكا بمقتضى العقل بل الحس فان تاليف الجسم من الجواهر …
يقول بالاختصار ربما يدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لا يجعلون المماسة منها بل امرا اعتباريا
المبحث الثاني ذهب الى ان … اختلفوا في كونها حركة او سكونا الاول مثال الاول الاجزاء الباطنة من الجسم
المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة ما يحيط به من الاجسام كالحجر المستقر على
الارض في الماء الجاري وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح والحق ان الاول حركة والثاني سكون
بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك
اي انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة وهي في الحيز فتكون الباطنة
ايضا فيه وقد انتقل منه الى آخر وعلى الثاني بانه لو كان متحركا لزم التحرك في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين
عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه لان يتحرك البعض عليه آخذا من يمينه الى يساره والبعض
بالعكس والكل ضعيف احتج المخالف في الاول بان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي هو الاجزاء المحيطة
به ولا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل جزء وقد فارقه وفي الثاني بانه حصل في حيز
آخر ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبانه قد تبدلت عليه محاذياته
وهو نفس الحركة او ملزومها واجيب بان حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول
في الحيز الثاني انما يكون حركة اذا كان بزوال الحيز الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يستلزم
الحركة اذا كان من جهة المتحيز بان يزول من محاذاة الى محاذاة فظهر ان الخلاف في الاول على ان
الخلاف في حيز الباطن انه حيز الكل اعني البعد المشغول به او الجواهر المحيطة به ام بالعكس … البعد
او الاجزاء المحيطة وفي الثاني الى الخلاف في ان … الحيز هو البعد المفطور الذي لا يفارقه المتنقل
بتحرك الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة به على ما يناسب قواعد الفلاسفة من ان الحيز
الباطن من الحاوي وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة الحيز وتبدل
المحاذيات من جهة المتحيز السيما ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعلى الاول يمتنع حركة الجسم

في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يتم كما اذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمنة والبعض يسرة
على ما لم يرد الاستاذ ابو اسحق وان شدد عليهم النكير حتى قال العقل جازم بان ذلك ليس بحركة …
حركة الجسم في حالة واحدة لا يكون الى جهتين وما ذكره في المواقف من ان هذا … بل على ما يشاهد
ما ذكره الاستاذ وعبث في بيان الحيز والحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا جعلنا بحذاء
اسماء ذلك ولا لما كان يجعله من المسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا
للماهية التي وضع لفظ الحيز او الحركة وما يرادفه من جميع اللغات بازائها واثبات ذاتياتها بعد تعين
لانا نحقق حين نحكم بان هذا في حيز وذاك في آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن قوله الطريق الثاني
للفلاسفة والمبحث الاول منه غني عن الشرح واما الثاني فحاصله ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج
من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا لا دفعة وبنى ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح
العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى معنى التدريج
لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون
التعريف دوريا ففسرها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد حصول ما لم يكن
حاصلا ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا احترز بقيد الاولية عن …
فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكان الحصول في ذلك المكان وامكان
التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة
سائر الكمالات من حيث انها الحقيقة لها … الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن
الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن شأن ان يبقى من ذلك التوجه ما دام موجودا شيء بالقوة اذ لا توجه
الوصول لحقيقة الحركة ان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون المتأدى اليه حاصلا بالفعل فيكون
بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التادي الى المقصود الذي هو الحصول في المكان المطلوب
فيكون كمالا اول لما بالقوة لكن لا من جهة انه بالقوة لا من جهة انه بالفعل ولا من جهة اخرى فان الحركة ليست
كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول
المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال للمتحرك الذي
الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض اولا بان ماهية الحركة
بديهية واضحة عند العقل لكن لا خفاء في ان ما ذكر في هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وثانيا
بانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان واجيب بان
هذا ليس تعريفا للحركة يقصد به تمييزها عما عداها او تحصيل صورة لها عند العقل بل هو تحقيق …
للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غيرها فلا يضر كون تصورها اخفى من تصور ماهية الحركة ولا كون
الاول والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة بمجرد الغرض والاعتبار من العقل …
وذلك لان كل نقطة تعرض بحال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها …
كمالا اول من حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا قوله وحاصل هذا المعنى …
ذكر بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون
الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده من حالة مستمرة …
للمتحرك ما دام متحركا ولا يجتمع متقدمه مع متاخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في حيز آخر
كونه في الوسط ينقسم الى اكوان بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد متصل …
والزمان فيما يفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركيب الحركة من اجزاء لا تتجزى وثانيهما الامر المتصل

المتصل المتحرك من المبدأ الى المنتهى والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى
لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبقيت في الاذهان لان المتحرك نسبة الى
المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول ثم
ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال
وح يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما بالمعنى الاول فموجودة حاضرة …
من الحس فان قيل الحكم بالوجود في الخارج اما ان يكون على الماضي من الحركة او على الآتي او على الحاضر
والكل باطل اما الماضي والآتي فظاهر واما الحاضر فلانه لو لم يكن منقسما لزم الجزء الذي لا يتجزى
لانطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام اجيب بانا لا نم انه لا وجود للماضي والآتي
غايته انه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى
الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود قوله المبحث الثاني الحركة تفتقر الى ستة
امور الاول ما منه الحركة وهو المبدأ الثاني ما اليه الحركة وهو المنتهى الثالث ما فيه الحركة اي المقولة
اي الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه الى نوع آخر او من صنف الى صنف آخر الرابع ما به
الحركة اي سببها الفاعل وهو المحرك الخامس ما له الحركة اي سببها المادي وهو المتحرك السادس الزمان
الذي يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة
المتبوع لكونها معروضا للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به اما المبدأ والمنتهى
فلكل منهما ذات وعارض اعني وصف كونه مبدأ او منتهى والعارضان قد يعتبران بالقياس الى الحركة
وهو تقابل التضايف لان المبدأ مبدأ للذي هو المبدأ او بالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما بالقياس
الى الآخر فيتضايفان اذ لا خفاء في تقابلهما وليس من يعقل للشيء مبدأ يعقل له منتهى ولا بالعكس وليس
احدهما عدما للآخر فلم يبق الا التضاد والمعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين
بالذات كما في الحركة المستديرة اذ كل نقطة تفرض من مسافتها فهي مبدأ او منتهى باعتبارين وبحسب اين
او متضادين بالذات كما في الحركة من البياض الى السواد وكما في الحركة من غاية الذبول الى غاية النمو او
باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد عن الفلك
والثاني غاية القرب منه او غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى
قوله واما المقولة اي ما ينسب اليه الحركة من المقولات العشر اعني الجنس العالي الذي يتغير الموضوع
بالتدريج منه الى نوع آخر او من صنف منه الى صنف آخر واقتصر الامام على التغير من صنف
المقولة الى صنف آخر اي سواء كانا من نوعين او من نوع … الحركة الوضعية مما صرح به العلامة … وان كان
في كلام ابن سينا ما يوهم انه تفرد بالاطلاع عليها وبالجملة فالذي يتحقق فيه ان للفلك حركة لا يخرج بها
عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم او
حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في
الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه
فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك جزءا بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم
ثبوته لمجموع الاجزاء كما مر غير مرة على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على
ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له فان قيل الثابت بالدليل من حركات الافلاك
والمشاهدة من حركة الكرة … على نفسها ليس الا تبدل الاوضاع المعروضة واذا لم يكن ثبوت
الحكم لكل جزء مستلزما لثبوته للكل فلا نم ان للفلك او الكرة حركة وتبدل وضع قلنا هو ضروري فانه لا

معنى لو منع الكل الاحسية نسبته اجزائه بعضها الى البعض والى الامور الخارجية ولا معنى للحركة في الوضع الا
ذلك على التدريج هذا ولكن يقول القاصل الى ان الحركة الاينية للاجزاء الوضعية حركة وصفته بالاضافة الى
الكل **قوله** الثالثة الكم الحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما النمو والذبول وثانيهما التخلخل والتكاثف
ويقال في بيان ان الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول
اما ان يكون بورود مادة تزيد في كمية الجسم وهو النمو او بعد وروده وهو التخلخل كما في هواء القارورة عند
مصها والثاني اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بعد وروده وهو التكاثف كما في هواء
القارورة عند النفخ فيها ويتمسكون في امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى
لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل
من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما نحو ذلك على الهيولى لانها جوهر
محض قابل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي شيئا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم
بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه حينئذ يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه ويرد
عليه ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتأتى على رأي من جعل المقدار زائدا
على الجسم عرضا قائما به سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السواء
ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار
الآخر لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف ثم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء
منفصلا لوقوع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز
ان تصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره
لا محالة ليس بمجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة
حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو انما يكون في الاجسام في بعض
الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر دقيق وقد يستدل
على الوقوع بان الماء اذا جمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجامد اذا ذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان
القارورة اذا مصت خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء واذا ادخل فيها هواء كثير فلو لم يتكاثف
لزم التداخل اعني اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة **قوله** وقد يقال وقد يراد بالتخلخل
الانتفاش اي تباعد اجزاء الجسم بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاجتماع اي تقارب بحيث يخرج ما
بينها من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ولا يخفى ان هذا
الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فهو داخل في الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا في
الوضع بحسب التداخل حيث تبدلت نسبة الاجزاء بعضها الى البعض كالفلك بحسب الخارج حيث تبدل نسبتها
الى الامور الخارجة فان قيل نقض على الاول بحصر الحركة في الكمية الاعتبارات الاربعة قلنا لا كلام في عدم الانحصار
وفي قولنا الانتقال من النقصان الى الزيادة بورود المادة نمو ليس على اطلاقه والى هذا يشير قولنا وقد
يكون ازدياد المقدار بورود المادة على تناسب طبيعي وهو الورم او على تناسب طبيعي لكن لا في جميع
الاقطار وهو السمن فهو وان كان ازديادا طبيعيا بانضياف مادة الغذاء الى المتغذي كالنمو لكنه لا
يكون في الطول على تلك النسبة ولا يختص بوقت معين ولا يكون لغاية تقصد بها الطبع بخلاف
النمو ومقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لكن لا في جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا
وتحقيق الكلام انا اذا اورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاما ان يحدث الزيادة سائرة في الاصل ودخلت
فيها واشتبهت بطبيعة الاصل وانبسطت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك

هو النمو وان كان بسبب انفصال تلك الاجزاء عن الاصل فهو الذبول واذا انفذ الغذاء على تفريق الاجزاء الاصلية
والنفوذ فيما بالانعقاد من غير ان يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة في الجملة فذلك
هو السمن وانتقاصه الهزال فالمخصوص باسم النمو والذبول حركة الاعضاء الاصلية **قوله** الرابعة يعني من المقولات
التي فيها الحركة الكيف وتسمى استحالة وذلك كانتقال العنب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة
الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج وانكر بعضهم ذلك فمنهم من زعم ان في الماء مثلا اجزاء نارية كامنة تبرز الى
الخارجة فتحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه
يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد بدلائل وامارات ربما تلحق الكلام بالضروريات منها
ما فصل في المطولات ... ان جبلا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار ولو كان ذلك بظهور الاجزاء النارية
الكامنة لكانت لكثرتها اولى بان يشعلها ونحس بها او الواردة لكانت بقدر الوارد وان من ارتاع الماء الشديد
السخونة لو كانت لانقلاب بعض اجزائه نارا او من غير استحالة النارية تلك النارية صاعدة بطبعها
او انطفت ببرد الماء ورطوبته فلم نحس بها على انك ستعرف في بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا
الا بعد صيرورته هواء يصعد بطريق البخار **قوله** والحق قد سبقت اشارة الى ان الحركة الوضعية
عائدة الى الحركة الاينية وههنا يريد نفي الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على منشأ توهمهما وذلك انا
نجد الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى ازيد وانقص ومن كيفية الى كيفية اخرى تضاد
الاولى او تماثلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منها فنتوهم ان ذلك حركة اذ لا نعقل
من الحركة الا تغيرا على التدريج لكن لا حركة عند التحقيق لان معنى التدريج المعتبر في الحركة ان لا تكون
دفعة لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال ههنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج
لان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى الآخر
دفعة كما في صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى
النار ولظهور تفاصيل المراتب وازمنة وجوداتها يدل على نفي الحركة والامور المتمايزة بالفعل سواء كانت
كميات او كيفيات او جواهر او اوساطا بين المبدأ والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لا حركة وان كان كثيرا
فتلك الكثرة سواء كان لاختلافها بالنوع او بالعدد اما ان تكون غير متناهية وهو ممنوع ضرورة كونها محصورة
بين حاصرين واما ان تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور لا تقبل القسمة اذ لو انقسمت
الى امور متغايرة ينتقل الكلام الى كل واحد منها وهلم جرا فيكون ما فرض متناهيا غير متناه وهو خلف وتركب
الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء الذي لا يتجزأ وكون البطء لتخلل السكنات اما الاول
فلانطباق الحركة على مسافة الحركة واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزءا فالبطيء ان تحرك مثله ساواه
وان اكثر لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما بين اجزاء الحركة
سكنات وسيجيء بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذي بين المبدأ والمنتهى اعني
امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة فيما
لا يقبل الانقسام قلنا هذا غير مفيد لان التقدير ان الانتقال الى كل من الآحاد دفعي والحاصل ان امتناع
تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي ان يكون امتدادها الموهوم منطبقا على امر قابل لانقسامات غير متناهية
على ما هو شأن الكم المتصل سواء كان عارضا لجسم واحد كما في الحركة في الماء او لاجسام مختلفة كما في الحركة
من الارض الى السماء لا على كم منفصل متناهي الآحاد سواء كان معروضه جوهرا او كما متصلا او كيفا وغير
ذلك وبهذا اندفع ما يتوهم من انه اذا جازت الحركة في المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لا الى نهاية
ففي الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى **قوله** ولا يثبت الحركة في باقي المقولات يعني لا دليل على ثبوت الحركة

في الجوهر والمتى والاضافة والملك وان يفعل وان ينفعل بل ربما يقام الدليل على نفيها اما الجوهر فلانه لا بد ...
وتوارد الصور على المادة الواحدة فالانتقال الى كل منها دفعي لان الجوهرية لا تقبل الاشتداد فلا يكون تحركها
على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد فاما ان يبقى في وسط الاشتداد نوعه الذي منه الانتقال
فلا يكون التغير فيه بل في لوازمه او لا يبقى فيكون ذلك انتقالا لا اشتدادا وهذا منقوض بالحركة في الكيف
وقد يحتج بان المتحرك لا بد ان يكون موجودا والمادة وحدها غير موجودة لما سيجيء من امتناع وجودها
بدون الصورة وتحقيقه ان الحركة في الصور انما تكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لا يبقى صورة
زمانا ما وعدم الصورة يوجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب
عدم المحل وجوابه ما سيجيء من ان تقوم المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها لو لم
يتعقب حدوث صورة اخرى واما ما قيل ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام بصورها لا يقع في زمان
لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها واينياتها واوضاعها تقع في
زمان تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت بالقياس الى حال ... غير قار
يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منه في آن الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين
ما يوجد في الآنين المحيطين به ويتحد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بها
النحو ذات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية
فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا متقوما
بالمحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة
فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو موضوع التجدد الجامع
بين الوجهين ... ويرد عليه النوعية للصورة لا الوحدة الشخصية واما المتى فذكر في النجاة انه لا
بد للحركة من متى فلو وقعت حركة في المتى لكان للمتى متى آخر وهو ظ وذكر في الشفاء ان الانتقال فيه دفعي لان
الانتقال من سنة الى سنة او من شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال ويشبه ان يكون حاله كحال الاضافة
في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول في كم او كيف ويكون الزمان لازما لذلك التغير
فيعرض بسببه فيه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان المتبوع قابلا للاشتداد
فكذا الاضافة اذ لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان متى نسبة
الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار وكذا الملك لانها مقولة
نسبية وقيل لانها توجد دفعة ثم قال واما ان يفعل واما ان ينفعل فاثبت بعضهم فيها الحركة والحق بطلانها
ان ينفعل فلان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن مثلا فان كان التبرد باقيا لزم التوجه الى الضدين اعني
البرودة والسخونة في زمان واحد وان لم يكن باقيا لم يوجد التسخن بعد وقوف التبرد وبينهما زمان
سكون لا محالة فليس هناك انتقال من التبرد الى التسخن على الاستمرار وما يقال من ان الشيء قد ينتقل عن الفعال
بالفعل يسيرا يسيرا لا من جهة نقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة نقصه وذلك عائد الى
ان فتور القوة او انتقاص العزيمة او كلال الآلة يكون يسيرا يسيرا وتبعه ذلك تحصل التبدل في الفاعلية ما
يوهم ان التغير التدريجي في ان يفعل نفسه انما هو فيما به الفعل كما اذا توهم في ان ينفعل ما على تحققه فيما
به الانفعال كالقابل وهذا ما قال في المواقف الحق ان تغير الحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعة
او في الآلة واما في القابل فقط اما دون كونها على ما ذكرنا فان قيل ما ذكر في الاضافة من عدم استقلالها
لكونها من الاعراض النسبية كاف في الجميع على ما اشار اليه الامام بعد اسه ولا حاجة الى ما ذكروا من التطويل
قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية والا انتقض بالاين والوضع وان يفعل وان ينفعل

في الشفاء لا يعرض للاضافة لان الاضافات طبائع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان
الدرجات المعروض ان يكون مستقلا تلك المعروضية واما كون ... فلان
الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها في الاحكام وهذا كما قال ... التضاد
في الاين والمتى والوضع وان يفعل وان ينفعل ان التضاد لا يعرض فيه **قوله** واما المحرك فربما تنقسم الحركة
بالذات الى الاقسام الثلاثة واما مطلق الحركة فينقسم الى اربعة عرضية وقسرية وطبيعية وارادية لان الحركة
لا تخلو عن الاقسام الثلاثة ولهذا قيل الحركة ان كانت نسبتها الى المتحرك مجازا فعرضية والا فان كان محركها
موجودا في غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان موجودا في نفسه فان كان من شأنه الشعور والقصد
فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك في المتحرك اعم من ان يكون جزءا منه او متعلقا به التعلق المخصوص
كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس الفلكية بافلاكها فيعم تحرك الحجر هبوطا والانسان يمنة
ويسرة والفلك استدارة فان قيل على رأي من جعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتأتى
هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا يتأتى بان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه
كما يفهم منه وصدور بعض الحركات بكونه اختياريا **قوله** حركة النفس ارادية قد اشكل الامر في بعض الحركات
انها من اي قسم من الاقسام الثلاثة لا سيما النبض فقد كثر اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى
التقديرين فاينية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في المطولات سيما شروح الكليات
ونحن نقتصر على ذكر ما هو اقرب واصوب فنقول اما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال
بعض المتأخرين من الحكماء انها تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من ان
يقدمه على ذلك الزمان وان يؤخره عنه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري
اليها فهو طبيعي من حيث الحاجة الى مطلق التنفس وارادية من حيث امكان تغيير التنفسات الجزئية عن
اوقات تقتضيها الحاجة وتكون وقوعها في تلك الاوقات على مجراها الطبيعي وهذا معنى ما قال
صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان تصرف عن مجراها الطبيعي والاعتراض بانه لو كان ارادية للنائم
يلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بها ارادته او لا يتذكر شعوره
ولذلك قد تحرك الاعضاء بسبب الملال من بعض الاوضاع ويحكها عند الحاجة الى الحك ولا يشعر بذلك
واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية لان النامي يقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما
بين الاجزاء وكذا النبض عند بعض المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب ... من
خارج بل باقي القلب من القوة الحيوانية وقيل الجمهور على انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل كمية فان
قيل الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا صاعدة او هابطة على ما مر جوابه قلنا
ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعة النباتية او الحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات
وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شأنها احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط
واخرى من المحيط الى المركز وهو الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف
ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء الفاسد
لما جمعه والاحتياج الى كل من الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فتتعاقب الآثار المتضادة من القوة الواحدة
قوله ومنهم من حرر تقسيمهم على الاشكال المذكور منع انحصار الحركة بالذات في الاقسام الثلاثة وحاصل
القسمة ان الحركة اما ذاتية او عرضية والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة
ان كانت تابعة لارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة
ان لم تكن من خواص الحيوان فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان تكون تابعة للارادة وهي الارادية كالمشي

اولا وهي التسخيرية كالنبض والعارضة ان كان المحرك لحركة من المحرك اوكان الي ما بالطبع فعرضية والانقسرية
قوله ثم العلة يعني ان الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية وان كانت علي نهج واحد يعني كونها الي الحيز بلغ
الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعودها لما اذا وقع تحت الارض و هبوطه اذا وقع فوق الهوا
بيان ذلك ان العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة بين الاجسام والا لزم دوام الحركة
وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة وليست
ايضا الطبيعة المختصة بذلك الجسم والا لزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة الحاصلة بشرط
مقارنة امر غير طبيعي بعد زوال حالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبيعه طلبا لتلك الحالة الملائمة ويقف
طبيعه عند الوصول اليه ثم لاخفا في ان الاحوال الملائمة لطبايع الاجسام مختلفة حسب اختلاف
الطبايع مثلا الحالة الملائمة للارض ان يكون تحت الما والهوا والنار وللنار ان يكون فوقها وتحت الاربع
وعلي هذا القياس فمن ههنا تختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب
عن الحالة الغير الملائمة كانت اولوية الجهة التي اليها الحركة ظاهرة ولاخفا في ان معنى طلب الحالة الملائمة
ههنا التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في الغايات الارادية كما ان معنى
الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر
معناهما اللغوي الموقوف علي الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول المائي
جسم مثلا قد يكون بان وجه قسرا الي فوق فيتوجه عند زوال القاسر الي تحت وقد يكون بالعكس
فبالعكس جازت في الحركة الطبيعية لجسم واحد ان يختلف جهتها فتارة يكون الى فوق وتارة الى تحت بلغ
المبحث الرابع اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص
وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد و قد يوصف بالانقسام فيشير في هذا
المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلاثة منها وهي
لا تختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا تختلف هويتها ايضا سواء علي ذلك انه اذا اتحد
المبدا والاسباب لا توجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة لموضوعين مختلفي
الماهية كالانسان والفرس وحصوله بموثرين مختلفين كالنار والشمس ولهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف
بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما
الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفا في جواز اخالطها لحقيقة واحدة والتمسك
بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا
التعليق بالزمان غير تعلق الحركة التي يعمل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا
اختلف المبدا او المنتهى اختلفت الحركة وان كان ما فيه واحدا اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة
واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى
على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدا والمنتهى كالحركة من نقطة الى
نقطة على الاستقامة معها على الانحنا وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة
ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر في المواقف من انه لا بد من
وحدة ما فيه وما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتبرد ليس على ما ينبغي
واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة
عمرو وحركته بعد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة
معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق

ما فيه وما منه وما اليه ... الذاتي ... صح

الانحنا وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفا في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه
وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان
لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون
عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى
مقدار ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز ان النمو والتحلل والتسخن والتسود
في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا مدخل لها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل اصلا قد
تقع بموثرات متعددة كحركة الحجر في المسافة بتلاحق الحوادث وحركة الماء في الحرارة بتلاحق النيران ولا يمنع من
ذلك امتناع اجتماع الاثنين على اثر واحد لان تاثير كل انما يكون في اخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا البعض
والنوع لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه لا تحد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكثرها
باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لا يبطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم لحركة الفلك مع اتصالها انقسامات
بسبب الشروق والغروب والمسامتات فان قيل ان اريد الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا
وجود لها في الخارج او بمعنى الكون في الوسط اعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهي امر كلي والواقع بها
المحرك جزئي مغاير للواقع بذاك فلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة لمتحركين قلنا الظاهر هو الاول
بمعنى كونه وهميا انه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والا فابعاضها المتوهمة موجودة
في الخارج لكن على التجدد والانقضا كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار كالخط مثلا وهذا المجموع الوهمي قد
يتحد بالشخص مع تعدد المحرك كالخط الواحد يقع بعض اجزايه بفاعل وبعضها بفاعل اخر لكن سلك الامام
الرازي الى الثاني وقد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدا والمنتهى امر موجود في
الان مستمر باستمرار الزمان ويصير واحدا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت للمسافة
حدود معينة فعند وصول المتحرك يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط
وصيرورته حصولا في ذلك الوسط امر زايد على ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك
الحد الى حد اخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية
لان ذلك انما يكون لو كان في المسافة كثرة عددية حتى يقال في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك وليس
كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزا لها بالفعل فالحركة بها عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون الا واحدا
بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات لا
الاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم قال هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل العسر وانت خبير بما بين طرفي
كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفا بوحدة الموضوع والزمان وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية
حيث احتيج الى اعتبار وحدة ما منه وما اليه ايضا قلنا لان المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة تعدد
الامور بالشخص وفي وحدتها بالنوع وظاهر ان وحدة ما فيه بالشخص يستلزم وحدة ما منه وما اليه ووحدته
بالنوع لا تستلزم وحدتهما بالنوع كما في النمو مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض ونحو ذلك
بقي ههنا بحث وهو ان نوع الحركة وما فيه وما منه وما اليه ظاهر في الكم والكيف والوضع فان
المقادير العارضة لبدن الانسان من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان العنب واوضاع
الفلك واما في الاين فمشكل لانهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين من الارض والسما
مختلفين بالنوع لاختلاف ما منه وما اليه والحركة على الاستقامة بينه وبين غيره مختلفا او
المتوافقة بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الامور الثلاثة ولم يعتبروا في هذه الانحناف والاختلاف بحال
طبايع الاجسام المحيطة بالمتحرك بل بحال الاحيان انفسها وظاهر ان كون الاين الذي للحجر في اسفل الهوا

مخالف بالنوع للاين الذي في اعلاه وكون الاحيان التي في الاوساط مخالفة بالنوع لكم اذ لا تفاوت الا بالقرب من المركز
او المحيط وهو امر عارض ولو اخذ مجموع المعروض والعارض وجعل نوعا لمثله كانت في الاوساط عامة الا
يكون على تلك الغاية من القرب والبعد وكذا الكلام في الاحيان التي يترتب على استقامة المسافة او انحنائها
والتي يترتب على الاستقامة بينه وبين مع ان الاختلاف النوعي والاتفاق فيها مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن في
ذلك ان الحكم كما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المتصل المستقيم والمنحني
نوعان من الكم كالاستقامة والانحنا من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا توصف ايضا بالاستقامة
والاستدارة وهذا اطلاق الزمان المنطبق على الحركة لانه واحد لا تعرض له الكثرة والانقطاع بالفعل
واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالبداية والنهاية
وبحسب الحال تقابل التضاد وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار في كل
حركة من مبدا الى منتهى مع الرجوع منه الى ذلك المبدا الا ان يقال لما كان مبدا الصعود والهبوط ومنتهاهما بحسب
جهتين حقيقيتين لا يتبدلان اصلا بخلاف الفوق سفلا او بالعكس بخلاف ساير الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار
الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة ... واما وحدتها الجنسية فذكروا ان الوحدة الجنسية
للحركة انما تكون بوحدة ما فيه جنسا اعني المقولة حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والاين والوضع
اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصرح الامام
بان اتحاد حركات المقولة الواحدة اعاد في الجنس العالي ثم يتنازل على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة
في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة في
الالوان وعلى هذا القياس ولا خفا في ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل تكون
مقولية الحركة على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا
للاقسام لا ذاتيا والاول باطل لمثل ما مر في الوجود كيف والتعبير القدري الذي هو حاصل قولهم كمال اول
لما بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل واما الثاني اعني التشكيك فذهب اليه الكثيرون تشبيها بالقوة هو
بان الحركة كالة اي وجود الشيء لشيء من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية
لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الموجود لا ما صدق هو عليه من الافراد ومنعه اخرون لانه لا يتصور
كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها حركة بل لو امكن ففي الاتصاف بالوجود كالعدد بكون
لبعض اقسامه تقدم على البعض في الوجود لا في العدد فيكون التشكيك عايدا الى الوجود فان قيل
على تقدير التواطي لا يثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا كالماشي للحيوان مع انه يفيد غير مفيد اما البعد
فلانا نعقل من الحركة في الكيف مثلا التغير على التدريج من كيفية الى كيفية واما عدم الافادة فلان القول
بان الوحدة الجنسية يتوقف على وحدة ما فيه انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت
الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا محالة تكون جنسا
عاليا اذ ربما يكون فوق المقولات الاربع بالمعنى الذي ذكرنا وانما الجزم ما ذكر لو كانت الحركة الواقعة في
الكم من الكم وفي الكيف من الكيف وفي الاين من الاين وفي الوضع من الوضع فامتنع كون مطلق الحركة
مندرجة تحت شيء من المقولات العشر لامتناع تداخلها لو اريد ان الوحدة الجنسية لما يصدق عليه انه
بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة لكان وجها ولا ينافيه كون مطلق الحركة جنسا
قوله واما تضادها فلا خفا في ان اختلاف الاحوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة
ليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا
مع تماثل الحركتين كحركة البارد والحار في النار والماء الي العلو وقد يكون واجتماع تضاد الحركتين

لحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من غاية نموه الى ذبوله وبالعكس
او من انتصابه الى انتكاسه وبالعكس ولا لتضاد المحرك مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار
بالقوة القسرية والطبيعية المتضادين وتضادها مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا او هبوطا بالطبع
او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ولو فرض فتضاد العوارض لا
يوجب تضاد المعروضات ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود
والتبيض عند اتحاد الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون
بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذي في طبيعة الجسم الى غاية الذبول
وبالعكس ومن الانتصاب الى الانتكاس وبالعكس وما يقال انه لا تضاد في الحركة الوضعية مختص بالمستدير
وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدايهما من التضاد لتعارض كون احدهما
في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض
لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا
ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية
يوجب صدق الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين
حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد
واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة
مع الرجوع عنها الى الاولى لا بطريق الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وبخلاف المستقيمة والمنحنية او
المنحنيين وان كانت احدهما فوق والاخرى تحت فانهما ليسا على غاية الخلاف لان بين كل نقطتين خطوطا غير
متناهية والعظمى اشد انحنا فاشد مخالفة فلا يجوز ان يعتبر مطلق الانحنا لانه لا يوجد في الخارج الا
في ضمن معين وكل معين يوجد فما فوقه اشد مخالفة منه وههنا مواضع بحث الاول ان القوس التي هي
محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان يكون ضدا للحركة المستقيمة لصدق الحد عليهما
الثاني ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين ايضا قد لا يكون على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار
والهبوط منها اليه فالهوا ان الصعود الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة
لذلك الصعود الثالث ان ظاهر كلامهم ان المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهاهما
جميعا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهوا مثلا لا يكونان متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود
والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدا وقد صرح ابن سينا بانه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق
الهوا ومن تحت الارض لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة ولا نظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام ومع انهما
ليستا على غاية التباعد لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء عن المركز
وهبوطه من المحيط او الهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اشترط من ان التضاد
من غاية التباعد وكون ضد الواحد واحدا وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادان
والجواب ان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا وجود لهما بل من حيث
التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادان بما هو
لازم من غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف ساير الجهات فالمراد ان الامام قد اعتبر في
تضاد الحركة تضاد المبدا والمنتهى من حيث وصف المبداية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي
للحركة انما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم نفرض للنقطتين كونهما مبدا وغاية للحركة لم يكن
للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات فان قيل موجب تضاد الحركتين تضاد مبدايهما

لتماثلهما

فوجب ان يتحقق التضاد ... الى الواسطة بين الصعود والمركز الى المحيط

[illegible]

وتضادهما لتضاد المبدا والمنتهي ... ان المبدا والمنتهي لما كانا متضادين كانت الصاعدة
والهابطة مبدا هما متضادين لكونهما مبدا ومنتهى للصاعدة وكذا منتهاهما لكونهما مبدا ومنتهى الهابطة فان قيل
فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستديرة ايضا كما اذا
تحرك جسم من اول الحمل الى الميزان ثم رجع عنه الى اول الحمل بحيث يكون مرور الحركتين على الحمل والثور والجوزا والسرطان
والاسد والسنبلة وتحقق البداية والنهاية بالفعل فلا يندفع بما قيل ان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة
على خلاف التوالي لان كلا منهما يفعل قبل ما يفعل الاخرى لكن في النصفين على التبادل ... من السرطان
الى الجدي على التوالي يكون مسافة الجوزا والثور والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل منهما
ما فعله الاخر لكن في النصف الاخر ... الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف ... التضاد ...
... التضاد عن الحركات المستديرة لحركة ... من الحركتين بين الحمل والميزان حركة ... على
الاستدارة لحركة ... على ... **قوله** واما انقسامها لاجل ... تطابق الحركة والزمان وما يقع فيه ...
من ... الكيفيات والاين والاوضاع ... انقسام احد الامور الثلاثة ... صورة واسر
المبتدا والمنتهي ظاهر وفي المحرك تفصيل ... وقد لا ينقسم ... الانقسام قد يقوى البعض

[illegible]

[illegible]

[illegible]

سادي الى ما لا نهاية له ... الصغري الاول وكبري الثاني فان السكون كان المتحرك لا الحركة والحركة هي
الى عدم ما هو مقابل وعدها واما احتجاج ابن سينا بان السكون ليس عدم اي حركة اتفق والا لكان المتحرك في
مكان ساكنا حيث عدم حركته في مكان اخر بل هو عدم الحركة في المكان الذي ساكن فيه الحركة هو الحركة في المكان
بعينه مفارقة المكان بعينه وذلك ما الحركة عنه لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة في مكان ما يعني عموم
السلب اي لا يتحرك في شيء من الامكنة فقابل الحركة في مكان ما **قوله** وتضاد السكون بتضاد ما فيه اذ لا عين بتضاد
الساكن والمسكن والزمان ... **قوله** ويكون اي السكون طبيعيا كسكون
الحجر على الارض وقسرا كسكونه معلقا في الهوا واراديا كوقوف الطير في الهوا والطبيعي لا يتصور له مفارقة
امر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خلي وطبعه لم يكن له بد من موضع معين
لا يطلب مفارقته ولا يتصور في السكون تركب وانما يعرض ان البساطة والتركيب للحركة كما مر في بحث السكون
فان قيل سكون الانسان على الارض متركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد واما سو ... التعدد في
علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة تبدل ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر
انما تصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف
جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت وظاهر انه ليست من التركيب في شيء ولناسواد
قوله الفصل السادس في الاضافة التي هي احد اجناس الاعراض هي النسبة المذكورة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس
الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا
مشهوريا وما وقع في المواقف من انه نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا فخلاف المشهور ثم قد يطلق على
لفظ المضاف يعني انه شيء له الاضافة على ما هو قانون اللغة والحكماء لم يطلقوا في هذا الباب لولا في المعنا والمشهور
لان الاطلاع في باب الى النظر على المركبات اسهل ... والمضاف على ... الحقيقي والمشهوري ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

والعدم الانعدام وعلى هذا قياس الشاعجا ان بهم معاد لان يتبني وان يتسخن لا يتبرد كذلك ان ...
يتبني وان يسخن لان يبرد وعلى هذا قياس البواقي ... بن بينا اما اوثر لفظ ان ينفعل وان ...
ينفعل على الاتصال والفصل لانهما قد ينالان الحاصل بعد انقطاع الحركة واما المقولة ما كان موجبها ...
من صنع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان ينفعل مخصوص بذلك ...
في الجواهر قد سبق تعريف الجوهر على راي المتكلمين والحكما وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه وما يتعلق ...
ومقاصد لمباحث الاجسام ومباحث المجردات اما تقسيمه فعلى راي المتكلمين هو ان الجوهر لما كان متحيزا ...
بالذات فاما ان يقبل الانقسام فهو الجسم او لا وهو الجوهر الفرد وعلى راي الفلاسفة من الحكما هو انه اما ان يقبل ...
او جسم او هيولي او صورة ولهم في بيان ذلك طرق سنبينها على ما يوون من نفي الجوهر الفرد وتجرد ...
والنفس وتحقق جوهرين حال ومحل هما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم والاصل فيها اشكالات ...
الاول ان الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فهو الصورة وان كان محلا له فهي الهيولي والا فان كان ...
من الحال والمحل فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس والا فالعقل الطريق الثاني ...
ان كان مفارقا في ذاته بان يكون مستغنيا عن مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا في فعله ايضا وهو ...
والا فهو النفس وان لم يكن مفارقا في ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالا فيه او محلا له او مركبا ...
ما لا يكون كذلك كان مفارقا ... الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلاثة فجسم ...
جزء منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل ...
قال في الشفا ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في قوام المركب ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بان كون فصول الجواهر لا تستلزم افتقارها الى فصل اخر والا لزم ذلك لو كان الجوهر جنسا لها ايضا لا جوهرا
كالهيولى الثاني وعن الثالث بان الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شانه القبول كالناطق
للانسان يعني الجوهر الذي من شانه النطق اي ادراك الكليات لا يقال هذا نفس الجسم لا جزء منه فكيف يكون
فصلا لانا نقول يوصف بجنسه بحسب الخارج وجزء بحسب الذهن كما في سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع
كون العدمي جنسا او فصلا للماهية الحقيقية واورد صاحب المواقف بعد نقض هذه الاجوبة
الجوهري بجعله **قوله** المبحث الثاني ذكروا في ضبط مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم اعني الجسم البسيط الذي
لا يتالف من اجسام مختلفة الطبايع انه اما ان يكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل اولا وعلى التقديرين اما
ان تكون متناهية اولا فالاول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام والثالث مذهب محمد الشهرستاني
والرابع مذهب جمهور الفلاسفة لكن لا خفاء في ان ما يكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل ان يكون بعضها
كذلك على ما ذهب اليه ذيمقراطيس من ان الجسم يتالف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون
الفعلية فلهذا جعلنا الاقسام خمسة واما القول بتالف الجسم من السطوح والسطوح من الخطوط والخطوط من
النقاط التي هي جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام في الاقطار الثلثة بحيث
اقل من اجزاء [illegible] الفلاسفة القايلون بلا تناهي الانقسامات وفرقة منهم من جعل قبول الانقسام
مفتقرا الى الهيولى ومنهم من منع ذلك واما ما نسب الى النجار وضرار من المعتزلة من ان الجسم مولف من بعض
الاعراض كالالوان والطعوم والروايح وغير ذلك فضروري البطلان والذي يعتد به من المذاهب في حقيقة
الجسم ثلثة الاول للمتكلمين من انه الجواهر الفردة المتناهية العدد الثاني للمشائين من الفلاسفة انه مركب
من الهيولى والصورة الثالث للاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء
وانما يقبل الانقسام بذاته ولا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما هو شان مقدورات الله تعالى
وكانه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة تتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس
الجسم يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيولى والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين
جوهر يتقوم بجوهر اخر حال فيه يسمى صورة يحصل تركيبهما جوهر قابل للمقادير وساير الاعراض هو الجسم وعند
المتكلمين هو الجواهر الفردة التي تقوم بها التاليف فيحصل الجسم فالتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند
المشائين الا انه عرض لا يتقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى
قوله المبحث الثالث للمتكلمين في كون الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم
حصول الاقسام وتقرير الكلام ان كل جسم فهو قابل للانقسام وكل ما هو كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل
اما الاول فان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل لكان واحدا في نفسه كما هو عند الحس لزم قبول
الوحدة الانقسام واللازم باطل اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام ووجه اللزوم ان الوحدة حينئذ تكون عارضة لذلك
القابل الحالة فيه سواء جعلت لازمة له او غير لازمة ضرورة انها ليست الوحدة نفسه ولا من اجزائه وانقسام
المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة ان الحال في كل جزء غير الحال في الاخر واجيب بان الوحدة من الاعتبارات
العقلية ولو سلم فليست من الاعراض السارية التي تنقسم بانقسام المحل الثالث انه لو كان واحدا لكان
تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعداما ضرورة انه ازالة الهوية الواحدة واحداث هويتين اخريين واللازم باطل
للقطع بان شق البعوضة البحر باعرته ليس اعداما له واحداث لبحرين اخرين واجيب بانه ان اريد بالبحر
ذلك المائع ما دام الاتصال فلا امتناع في اعدامه بمجرد عروض الانفصال وان اريد به [illegible] الماء
غير اعتبار الاتصال فليس في الشق زوال بحر ولا حدوث بحرين وهذا الوجه انما يتم حيث يقولون
ان القابل للشي يجب ان يكون باقيا عند مجامعته فان نقل الكلام الى المادة فانها ان كانت متعددة فهو

الزام وان كانت واحدة فان بقيت بعد الانقسام كذلك ظاهر البطلان للقطع بان ما هو محل الجزء الصورة غيرها
هو محل الصورة الاخرى وان صارت متعددة فقد انعدمت الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم باسره وصورته
جميعا ومثل ما هو احتمال القابل مع المقبول فلا يحصل الا بان يقال اتادة استعداد بحسب ليس في [illegible]
والكيفية والمتصلة والمنفصلة الثالث ان الاقسام لو لم تكن حاصلة بالفعل لحصل بعضها اي البعض المخالف
خواصها ضرورة واللازم باطل لان منقطع النصف غير منقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغير ذلك منقطع
النصف متميز عن الذي هو منقطع الربع وهكذا غيره واجيب بمنع الملازمة لان اختلاف الخواص انما يحصل بعد فرض الانقسام
وذلك ان النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك اضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام
معا لمقاطعها فان ادعي ان ما هو قابل لان يكون منقطع النصف متعين من الاقسام يتميز بالفعل عما هو قابل لان يكون منقطع
الربع فلا هو نفس المتنازع وحاصله انه لا امتناع في اتصاف الاجزاء الفرضية بالصفات المختلفة كالسواد والبياض
والكلام في الوضع لا عن الاعتبار بقي انه لا يقال الانقسامات عندهم غير متناهية وهو يستلزم لا تناهي الاقسام
وما لا نهاية له لا يتصور له نصف وثلث وربع وغيرها الا انا نقول انما يمتنع ذلك فيما هو متناه بحسب كمية
متصلة او منفصلة واما فيما هو متناه في المقدار لكنه قابل لانقسامات غير متناهية اي لا يقف عند حد
من القوة الى الفعل بل انه من شانه وقوته ان ينقسم دايما ولا ينتهي انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى
غير متناهية بمعنى ان قدرته لا تنتهي الى حد لا يكون له قدرة على ايجاد ما بعده فلتغير حال ما جعله الجسم للاقسام
الى الاجزاء محال باطلية الباري تعالى للاشيا على ان ما ذكرتم فانما يدل على تناهي الانقسامات لا على حصول
الاجزاء بالفعل **قوله** وثانيهما اي الطريق الثاني للمتكلمين اثبات جوهرية الجسم لا يقبل الانقسام اصلا لا قطعا
ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا والفرق بينها ان القطع يفتقر الى اله نفاذة بخلاف الكسر ثم انهما يوجبان الى
الافتراق بخلاف الوهمي والفرضي والوهمي اذا اريد به ما يكون بحسب القوة الوهمية التي هي سلطان القوى
الحسية قد يقف اي لا يقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهي افعال القوى الجسمانية بخلاف
الفرض العقلي فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهية وغير المتناهية فان
قيل اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطاعن في تركب الجسم منها قلنا تم الا انه يكفي لغرض ما يدعيه الفلاسفة
اجتماعه على ان بعض الوجوه المذكورة قد يفيد اصل المطلوب والحاصل تظهر في هذا الطريق مسالك منها ما يبتني
على ان قبول الانقسام يستدعي حصول الاقسام وفيه وجوه الاول لو ان الله تعالى قادر على ان يخلق في الهوا
الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبتها القدرة الى الضدين على السوا
واذا حصل الافتراق يثبت الجزء الذي لا يتجزى لما كان الجسم اعظم من الجزء له لان كلا منهما يشتمل على الانقسامات
متناهية فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى التساوي فان قيل غاية ما لزم الاستواء في
الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير محال انما المحال الاستواء في المقدار وهو غير لازم اجيب
بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان
كل ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر فما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد تقرر هذا الوجه
بحيث لا يبتني على استلزام قبول الانقسام حصول الاقسام وهو انه لو كان كل من الجبل والخردلة قابلا للانقسام
منتهيا الى ما يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة في كل منهما متساوية في الاخر ويمكن ان ينفصل
من الخردلة سطايح تغمر وجه السماء اوان تزاد الوجهين وكلاهما من السطحين وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم
البطلان ان ما سبق ان ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل فمن
ابن يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية لها وامكان انفصالها الثالث انه لو لم ينته انقسام الجسم الى ما لا
يكون له امتداد وقبول انقسام لزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناهية العدد لان الذي من

امتدادات غير متناهية العدد ومنها ما يبتني على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار
والزمان عبارة عن انات متتالية وهو وجوه الاول تقريره ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة
مع القطع بان الماضي منها ليس بموجود الان بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير
حاضرا فالموجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان شي منه بعد او قبل لكونه
غير قار الذات فلا يكون بتمامه حاضرا هف او نقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع او لكون
قار الذات هف واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهو منطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها يشتمل
المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب فان قلنا لنا اثبات ما هو المقصود
قلنا الحاضر يحصل عقيب انتصابه جزء حاضر غير منقسم فيكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهي
فان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حين ما هو غير منقسم بالضرورة فكذا
بها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزاء لا تتجزى وكذا المسافة لانطباقها عليها وقد تشهدان في ذلك ان الكل
لان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى كانه نفس ماهيته ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تخلل السكون
اولزوم وهو اي جزء منها في زمان قابل للانقسام فيقال الموجود فيه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام
وهو بالعرض لان معناه محدود فرض شي غير شي وهذا ينافي عدم الاستقرار الذاتي ثم انه منطبق على الحركة
المنطبقة على المسافة فيكونان كذلك والحكما لا يثبتون الحاضر من الزمان ويجعلون الموجود من الحركة هو
التوسط بين المبدا والمنتهى ويجعلونه حالا انما في قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يبتني على ان الحركة
محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود
وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها شي به يتماس الخطوط وتماسها بالعدم الصرف ممتنع ولانها ذات
وضع اي اشارة اليها اشارة حسية بانها هنا والمعدوم وهذا ثم انها اما ان تكون جوهرا كما هو راي المتكلمين
او عرضا وح يفتقر الى جوهر يحل فيه الذات ان لم نجوز قيام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر
يمتنع ان يكون منقسما والا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل هف فاياما كان يثبت جوهر
لا يقبل الانقسام والا لكان في سطح الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا تكون الكرة كرة حقيقية هف
[illegible] اما جوهر هو المطلوب او عرض وفيه المط ثم اذا اردنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من اجزاء
لا تتجزى وفيه تم المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسهما مكابرة وعنادا بتقواعدهم الثاني
انه اذا قام خط على خط في احد جانبيه كقيمة لجزء لا ينقسم ثم ادام عليه الى الجانب الاخر ظهر بالتغير لا يتجزى
ضرورة المانع عليه غير المنقسم غير منقسم الرابع انه برهن اقليدس على ان الزاوية الحاصلة من
الخط المنقسم لمحيط الدايرة اصغر من كل من الزوايا الحادة وضرورة لا يقبل الانقسام والا لكان بعضها اصغر منه
فكذا الامر الغير المنقسم اما جوهر او حال وفيه المط والحكما يزعمون ان انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما
يكون حلوله بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة انما يحل في الخط من حيث انها نهاية له لا سارية
وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان والحق ان حديث الكرة
والسطح قوي وتماسهما بجزء منهما ضروري والقول بان موضع التماس مستقيم بالعرض مما لا يخالف قواعدهم
لان معناه صحة فرض شي غير شي وهذا في النقطة مع انه يصير خطا او سطحا مستويا ضرورة الانطباق
على السطح المستوي وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع اخر يعود الكرة من ذوات الاستدارة على
ان النقطة عندهم انما هي النهاية فلا توجد في الكرة بالفعل **قوله** واحتجوا اي النظام على
ان اجزاء الجسم غير متناهية نفيا لقول النظام بوجوه الاول انها محصورة بين حاصرين وكل ما هو كذلك فهو عددا
كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة الثاني ان لا تناهي الاجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك الى

ساحل المسافة لتوقفه على قطع نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور في ما يتناهى من الزمان وقد يجعل
من هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمان متناه وهو مردود بان عدم تناهي اجزاء المسافة
يستلزم عدم تناهي اجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم تناهي اجزاء الزمان المنطبق على الحركة
الثالث انه يستلزم امتناع لحوق السريع الى البطي اذا ابتدا الحركة بعده لانه اذا انقطع جزءا ما البطي
ايضا قطع جزءا اذ لا اقل من انه كذلك لا يحرج يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع
المتحرك مسافة ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية وان
الوجوه الثلاثة انما تنتهض على من يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل جزءين
من المراقعين جهات واما على القول بلا تناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف و
بلا الا اذا بين تناهي عدد الامتدادات الرابع انا نفرض اجتماع ثمانية من الاجزاء بحيث يصير المجموع
منها طولا وعرضا وعمقا متقسما في الاقطار الثلثة متقاطعا امتدادية على الزوايا القائمة فيا لضرورة
يكون حجما مع تناهي اجزائه ثم اذا اضعفنا بان تناهي اجزاء كل جسم تناهي المقدار اعتبار نسبة حجمه
حجمه فكانت نسبة مبناه الى متناه لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم
والمقدار ازديادا وانتقاصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهي الى المتناهي مثل
الى غير المتناهي وهو محال فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون
في ضمن الجسم وكل جسم من جواهر غير متناهية قلنا نعرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم المتناهي انه لو كان
الجسم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهي الحجم واللازم ظاهر
البطلان والمشهور عن القائلين بلا تناهي الاجزاء في التفصي عن زيادة الحجم ولحوق السريع البطي امران
احدهما القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد الجزءين في الاخر ويلاقيه باسره بحيث يصيران احدا واحدا
وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه ولا ان يكون بلا
كل جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيها وثانيهما القول بالطفرة وهو ان يتحرك المتحرك
جدا من المسافة ويحصل في حد اخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة
من غير ملاقاة الاجزاء وح لا يلزم ان يصل المتحرك الى غاية ما او يلحق السريع البطي ولا الامرين باطل القول
اما التداخل فلان حاصله تساوي الكل والجزء في الحجم واما الطفرة فلان معناه نزول الى قطع مسافة ما
من غير حركة فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسية لبطلانها انا نجد العلم فيحصل خط اسود من غير ان
يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لعدم اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عن الحس لان الاجزاء
المسبوقة اقل من المطفورة ويكون الاقل نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس البيض
وقد يستدل على نفي التداخل بانه ان كان بالاسر بمعنى ان يلاقي الجزء بكليته الجزء الاخر بحيث يصير حيزهما
واحدا لم يكن الوسطا في حاجبا للطرفين عن التماس وبقي الاشكال النظر الى الاجزاء المتماسكة بل لو وقع ذلك
في جميع الاجزاء لم يحصل هناك حجم وتاليف وامتداد في الجهات فلم يحصل الجسم وان كان لا بالاسر فذلك
بان يلاقي الجزء الاخر ويداخله لشي دون شي لزم التجزي وليس بالغرض مع بقاء الاشكال بحالها وانما الزام النظام
ان يقال بتاليف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه قايل بالجزء وتطرح ادلته فيه سيما ما يتعلق بلزوم
بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام لا الى نهاية وما كان من تقليد
ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام الزمه القول بلا تناهي الاجزاء المسلوك في قطع المسافة
ولحوق السريع البطي الى الطفرة فاستمر التشنيع بطفرة النظام وتفكك رحى اهل الكلام فان قيل المذكور
في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرايحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا لم



الكل جسم قابل القسمة الانفكاكية لم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا حاجة اليه لاحتمال [illegible] الكلام في
الفرد الذي لا يحتمل فيما اختلافا في طبيعته وعلى هذا ينبغي ان يحمل قول من قال ان القسمة بانواعها [illegible]
الى المقسوم انشيئين يساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع على القسمة الواردة على الجسم المفرد والاشارة
وانح وفسر الطباع بعنصر الصفة الذاتية الاولية التي [illegible] ما كان او غيرها اي اعم من الطبيعة
وفسر انواع القسمة بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض او بحسب اختلاف عرضين قارين
اي ما هو الموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قار اي ما هو له بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذي
وذلك لان الانقسام ان تادى الى الافتراق فالاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني والا فالثالث
وما ذكرناه من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسما ثالثا والا يندرج في قبيل الانقسام الوهمي والفرضي بل
قولهم ان الجسم لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين
وذلك القطع بان الجسم الذي يسخن بعضه او وقع الضوء على بعضه او لاقى ببعضه جسما آخر لم يحصل
فيه الانفصال بالفعل وبحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم اذا زال التسخن او الضوء او الملاقاة عاد
جسما واحدا ولو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب موافاة
المتحرك حدود ما ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال انا قاطعون
بان محل البياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم لكن باعتبار اختلاف العرضين لا بالنظر الى
ذات الجسم بحيث يعرض له انفصال كما غيره في الخارج بل في العرض العقلي ولهذا قال في الشفاء
الذي بالعرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص
مثل جسم يبيض كله فيعرض له بالبياض حتى اذا زال ذلك البياض زال افتراضه فاذكره في شرح
الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تادي الى الافتراق
يحمل على انه كذا في الخارج وما ذكره في منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحمل على تقابل الاذهان
دون الاعيان **قوله** ثم احتج المشاؤون لما بطل كون الجسم من الفاصل اجزاء لا تتجزى اصلا او تتجزى وهما
لا فعلا متناهية او غير متناهية بكون اتصاله باجتماعها وانفصاله بافتراقها ثبت انه متصل
في نفسه كما هو عند الحس قابلا للانفصال نظرا الى ذاته على ما مر فله امتداد جوهري تتبدل عليه
المقادير المختلفة اعني الجسم التعليمي الذي من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورة وتارة
مكعبة وتارة صفيحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا تعقل بدون تعقله بل لا تدرك في
بادي النظر من الجسم غيره اعني الجوهر الذي له الامتدادات الفرضية الآخذة في الجهات فليس
هو خارجا عن حقيقة الجسم بل هو عند افلاطون واتباعه نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند
ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول
والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما وتتبدل
عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية
وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بانعدام مقدار عنها وحدوث
آخر ولا يتعقل الجسم دون تعقلها بل ربما لا يتعقل في بادي النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال
والمتصل بمعنى الجوهر الذي شأنه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو بيان ذلك الجوهر كونه
بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة [illegible] في الجهات وقد يطلق لفظ الاتصال ويطلق
على معان اخر عرضية اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وكون المقدار متحد النهاية بمقدار
آخر كضلعي الزاوية او مغيرا له ثانية ككون الشي بحيث اذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بداية

نهاية هذا وبداية الآخر كالسطح للجسم والسطح للخط والنقطة للخط والمتصل بهذا المعنى فصل للكم غير احد نوعيه
وهو المقدار المتصل والعدد ويقع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية
لا باعتبار اتصالات بعين الجسم التعليمي وعلى الصورة لانه ذو اتصال بمعنى الصورة الجسمية ثم الانفصال في كل
الهوية الاتصالية لا يبقى بعينها عند طريان الانفصال بل ينعدم ويحدث هويتان اخريان مع القطع
بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد هو القابل لهما الذات للزوم التقسيم [illegible] بيعدم
جسم بكليته ويحدث جسمان آخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبيان ان ينفصل جسم فيصير جسمين
او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كالماء يجعل في كيزان وماء الكيزان يجعل في جرة [illegible]
في الحالتين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل [illegible] الاتصال
عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال
عليه فان قلت الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة [illegible]
دعوى كونها اول ما يدرك من جوهرية الجسم واما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية قلنا [illegible]
في ثبوت جوهر شأنه الامتداد والاتصال درية كونه مدركا بالحس ولو بواسطة ما يقوم به من الاعراض
واما النزاع في انه هل هو نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام
لا بل يفتقر الى جزء آخر يتواردا عليه الاتصال والانفصال واما الامتدادات العرضية اعني المقادير
فهي التي انكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة اعني القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات
فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وما ذكرنا من التقرير يندفع اشكالات توره في هذا المقام
الاول ان كون الاتصال جوهرا او جزء الجسم ظاهر البطلان اذ لا يتبدل منه الا ما يقابل الانفصال وهما عرضان
يتعاقبان على الجسم انما يحققهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته وجوابها لا نعني بالاتصال هذا المعنى
بل الجوهر الذي شأنه الاتصال والامتداد الفرضي وكونه ظاهر الانية للجسم موقوفا تعقل حقيقة
الجسم على تعقله مما لم يشك فيه عاقل ولم ينكره احد الا ما نسب الى البعض من كون الجسم محض الاعراض
على انه ايضا قايل بانها عند الاجتماع تصير جوهرا قايما بنفسه واما النزاع في كونه واحدا في نفس
الامر متصلا من اجتماع الاجزاء وفي كونه جزء من الجسم لا تمام حقيقته فهو هذا الذي يثبت بالبرهان الثاني
يقال فاذا ذكر لا يفيد كونه جزءا لجواز ان يكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التي جعلوها صورة حالة
في مادة نفس الجسم من غير حلول في جزء آخر ويكون قبوله الانفصال بان ينعدم ويحدث هويتان اتصاليتان
او هويات كيف وقد جعلتموها جوهرا قابلا للابعاد ومتحصنا بالذات فيكون قيامها بنفسها اظهر
لانا نقول ضرورة التفرقة بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية
الى هويتين هي التي شهدت بوجود جزء آخر باق في الحالتين ثم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة بذاتها جوهرا
بل حالة فيه وقد سبق ان الحال في الشي ما به القيام به لكن الشان في لزوم كون ذلك الجزء الباقي محلا
للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول الجوهر
في الشي مع امتناع قيامه به فان قيل قسمة القبول الى القابل اختصاص الناعت وهو معنى الحلول
قلنا الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شأنه الاتصال معقولا او انا يظهر ذلك
في الاتصال العرضي القابل للانفصال الثاني ان الاتصال انما يفتقر الى محل باق لو كان وجوديا وهو
ممنوع بل هو عبارة عن عدم الانفصال وزوال العدم والجواب انه ليس عدم الانفصال مطلقا بل عما
شأنه الاتصال وهو معنى القابل الباقي بل هو عدم اتصال الى اتصالين اي زوال هوية اتصالية
وحدوث هويتين اتصاليتين فلا بد من امر قابل للانفصال تارة وللاتصال اخرى الثالث لو كان

قبوله الانفصال محوجا الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها الانفصال
المجموع وهو قبول الانفصال فيما يكون متصلا في ذاته منعدم عند ورود الانفصال فيفتقر الى ما يكون
متصلا في ذاته ولا منفصلا بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو جوهر الهيولى ليصير واحدا
متصلا بعروض الوحدة والاتصال ومتعددا منفصلا بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى
الرابع لو كان الاتصال جزءا من الجسم يتأتى كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم
انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم بقاءه عند ضرورة اجتماع القابل مع المقبول [illegible]
لا يقال لو كان الاتصال جزءا لكان الجسم قابلا للانفصال وقد تقدم بمجيئه الملزوم وهكذا الى [illegible]
لا يقال الانفصال مطلق بالاشتراك او المجاز على امتداد جوهري هو الجزء وليس هو الا الجسم بل
ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضي هو الزائل عن الجسم وليس بحركته الا كمية عارضة لا نقول الاتصال الذي
يزول بطريان الانفصال ان كان هو الاول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذ فيبطل [illegible]
وفي اثبات الهيولى ان الجسم قابل الاتصال والانفصال وان كان هو الثاني لم يعدم الجسم بانعدامه [illegible]
يتبع كونه قابلا للانفصال بيانه من غير افتقار الى الهيولى لا يقال الامتداد العرضي من لوازم [illegible]
فزواله يزول بها لانا نقول الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل
كما في الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يقال فكذلك الامتداد الجوهري لانا
نقول هذا لا يفيد المقصود لي سبق لان ما يزول عنه خصوص امتداد جوهري ونظير ذلك ما هو
المعنى بالهيولى بل قالوا كما تبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة يتبدل الصور على جوهر باق
هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم الانفصال انه بعينه ومع بقائه يجمع اجزائه يقبله بل ان
فيه جزءا باقيا بعينه هو القابل الحقيقة له والاتصال الذي يقابله انما عدم الزوال الكلية فللضرورة
التفرقة بين انعدام ما الجزء بالجزء وبين انفصاله الى مياه جمة واما عدم البقاء بتمام الماهية واقتضاء
الزوال على الهوية فلا يعدم الى الذي هو الاتصال هذا او الانفصال فان انفصال الماء ليس بانعدام جوهر
وحدوث آخر وان الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته وان تبدل في هويته الجوهرية هو الهيولى الخامس ان
الجسم الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هناك مادة ذاك بعينها وهو كونه ضروري
البطلان يستلزم كون الواحد بالشخص في حيزين ومتصفا بالضدين واما غيرها وهو اما ان يكون الاثنان
قد يكونا موجودين عند الاتصال فيشتمل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون له مواد غير متناهية بحسب
قبول الانقسام لا يتناهى من لعلم لا تناهي ضرورة ان لكل مادة صورة [illegible] على حدة او غير موجودين [illegible]
فيلزم ان يكون انفصال الجسم اعداما له بالكلية لا تجرد صورته الاتصالية وهو ما يبطلانه يثبت [illegible]
الاستدلال اعني بقاء قابل للاتصال والانفصال والجواب ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة
الوحدة كوحدة الاتصال والآن بصفة التعدد لتعدده ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها
وافتقارها الى مادة اخرى لما مر انها استعداد محض ليس بمتصل واحد في نفسه كالمتعدد
وانما يعرض له ذلك بتبعية الصورة هذا ما هو هذا الاشكال والطف فيه الامام رحمه الله وجمع الى الثالث
وعدهما اشكالا آخر وهو ان لما ثبت المادة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يمتنع عليه
الانفصال الانفكاكي كالفلك اجيب ولا الانقسام الوهمي لحسمه وقابلا في الخارج [illegible]
الهيولى فمذهب الاشراقيين هم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريقة افلاطون والاقدمين [illegible]
على طريقة ارسطو وهم اهل البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس
لا تركيب فيه اصلا لا تجزي ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا تغيير في ذاته يتبدل المقادير

العرضية عليه اعني ما يوجد بحسبه ذهابه في جوانب الجسم في الجهات وهي تحولات عرضها معا الا المقدار الذي هو
التسع لا يتغير عن ذلك الا بتغير الاشكال والتمسك بذهاب اجزاء المقادير في الجهات يتوزع الطول حتى يطالب
العرض او بالعكس [illegible] وليس الانفصال بانعدام زوال الاتصال بهذا المعنى اعني الجوهري بل بمعنى
الذي يعبر بين المقادير فلا يمتنع قبوله اياه مع بقائه انه وشأنه الخط الذي [illegible] الاتصال على الشيئين
والاجسام المتباينة في الجسمية انما تختلف في المقادير المخصوصة التي هي بازاء الجسميات المخصوصة
لان المقدار المطلق الذي بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله الهيات المتبدلة عليه من حيث حصول
الانواع المختلفة منه يسمى الهيولى كما يسمى تلك الهيئات من حيث ورودها عليه صورا واعترض على الجميع [illegible]
التي اليه هو في اثبات الهيولى بوجوه الاول انه ان اريد بالامتداد والاتصال الجوهري المقدار في الجوهر
القابل للابعاد فلا نم انه غير الجسم وان اريد ما يفهم العقلاء من هذين اللفظين فلا نم انه جوهر بل عرض
وهو كونه اجزاءه من حقيقة الجسم واول ما يدرك من [illegible] غير مسموعة والتمسك [illegible]
استدادا ما قابلا تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق الامتداد الباقي مع تبدل خصوصياته
من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض
وبالجملة فلا نم ان فيها امتدادا معينا ثابتا لا يتغير اصلا فان قيل يعني به ذلك الامر الذي يعدم عند
تبدل الاشكال وكالمقادير انعدام عند انفصال الشمعة الى قطعتين قلنا هو ما يتأتى في الانفصال
من انفصال الاجزاء العرضية بعضها بالبعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه و [illegible] الكلام انا لا نم
ان الاتصال والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه جوهر [illegible] الجسم لا يتبدل
بين الامر لا قوام له بنفسه ولا يبقى لدم الموضوع فلا يكون الا عرضا فانه انا نعلم [illegible]
اتصالين يصير الجسم جسمين حتى لو امكن زواله لا الى اتصالين الجسم انعدم الجسم بالكلية [illegible]
الذي شأنه الامتداد في الجهات وفرض الابعاد فلا نم انه غير الجسم ولا يعقل منه الا [illegible]
بذاته مستغني في قوله عن المحل والتعبير عنه بالهوية الاتصالية او المتصل بالذات او نحو ذلك
من العبارات لا يفيد الثاني ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض افرادها واسناقه جوهرا
والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نم ان في الجسم جوهرا
غير نفس الجسم الثالث انه لو كان في الجسم امتدادان احدهما جوهري والآخر عرضي لكان [illegible]
احدهما الجوهر وقع الفرد الذي هو التداخل لا في مادة وهو محال [illegible] الموضوع والا [illegible]
بعد قيام الهيولى وبالجملة لا حال بعد قيام المحل وان لم يتصل بل تتساوى [illegible] الاستياز
والاثنينية لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة الحالة انما يكون بحسب المحل وهذا معدوم بانها تتميز ان
بالحقيقة من المحل العرضي هو الجوهري او الجسم ومحل الجوهري [illegible] وان اريد عدم الامتياز
في الحس [illegible] **قوله** وقد يستدل اشارة الى معارضة [illegible] الاجسام بعد تقرير انه لو
وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة او لا وكلاهما محال واما الثاني [illegible] المختصة بالجهة
فما ليس متحيزا اصلا ولهذا لا يقع شك في امتناع كون بعض الحركات [illegible] الاجسام واما الاول [illegible]
تحيزها اما ان يكون بطريق الاستقلال او التبعية ولزم على الاول ان يكون [illegible] والجسمية
[illegible] صفات التقرر اعني التحيز [illegible] يمتنع ان يجتمعا حالة
[illegible] الجسم [illegible] الاتصال واحد
[illegible] المثلين وان [illegible]
وان تخصص الجسمية بالانفصال الى المادة بل يجب اما استغناؤها او حاجة [illegible] الجسمية حالة في مادة
او افتقارها الى ما يكون [illegible] مادة وتسلسل ويلزم على الثاني ان يكون المادة صفة الجسمية [illegible]



٢١٦
٢١٥
٢١٨
٢١٧

[illegible]

في ان الاجسام لذاتها مختلفة بقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما في الماء ونحوه كالارض او الالتيام
فقط كما في الفلك وكالاختصاص بما له بحسب طبعها من الاشكال والامكنة والاوضاع وليس ذلك لجوهر الجسمية
المشتركة ولا الهيولي القابلة وهو ظاهر ولا لامر مفارق لتساوي نسبته الى جميع الاجسام ولكون الكلام في
الاجسام فلزم الملك فتعين ان يكون بامور مختصة مقارنة

[illegible]

[illegible]

[illegible]









٢٣٦

٢٣٥

٢٣٨

٢٣٧



٢٤٤

٢٤٣

٢٤٦

٢٤٥

يستدل من تفرقها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح يأتي من تلك الجهة وسقوطها يتضمن السحاب
على المطر لتكثر الاجزاء المائية وقد تتضاعف الهالة بأن توجد هالتان بالصفة المذكورة احديهما تحت
الاخرى والتي تلي القمر منهما اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم انه رأى سبع هالات معا واما هالة
الشمس وتسمى الطفاوة فنادر جدا لان الشمس في الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسببه
انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب
مظلم حتى تكون كحال البلور الذي وراءه شيء ملون لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا
وجهنا الى الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه
صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز دائرة لكان القدر الذي
يقع من تلك الدائرة فوق الارض مرئيا تلك الاجزاء ولو تم الغاية ما لها تحت الارض وكلما كان ارتفاع
الشمس اكثر كانت القوس اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فقيل لكون
الناحية العليا اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حمرة ناصعة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا
فيرى حمرة في سواد وهو الارجواني ويتولد بينهما كراثي مركب من اشراق الحمرة وكدورة الظلمة ورد بان ذلك
يقتضي ان يتدرج من صوع الحمرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها عن بعض على ان تولد
الكراثي اللون من الاحمر والاسود ... مع الحمرة والارجواني كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع
على سبب اختلاف هذه الالوان **قوله** وقد شاهدت ذكروا ان الهالة لا تحدث على التدرج ... لها
الوان كالتي شاهدت بتركستان في سنة ثلاث وستين وستمائة خلاف جهة القمر ... الوان قوس قزح
الا انها كانت اصغر منها كثيرا بحيث تكاد تكون دائرة ولم تكن الوانها في صفاء الوان القوس ...
وكان ذلك في ليلة شتوية الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق **قوله** النوع الثاني ما يحدث على الارض
مثل الاحجار والجبال السبب الاكثري لتحجر الارض حال الحرارة في الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه
باليبس وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما لقوة معدنية محجرة او لخاصية ... فيه
العظيم فاذا اتفق ان يحصل المذكور العظيمة طالعة من الارض ... او يحصل من تراكم عمارات تخرب
ثم تحجر او بان يكون الطين اللزج مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فتحفر المياه والرياح الرخو ويتعمق
تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا ويبقى الصلبة مرتفعة او بغير ذلك من الاسباب هو الجبل وقد يرى بعض
الجبال منضودة سافا فسافا فكأنها ساقات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقاني بعد التحتاني
وقد سال على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه وبين الاخر وقد يوجد في كثير من الاحجار
عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية فيشبه ان تكون المعمورات في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين
اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف ... كثيرا الجبال ويكون ... باسباب مقتضية كالسيول
والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة تتفشى عن
الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به **قوله** النوع الثالث ما يحدث في الارض فقد يعرض لجزء من الارض
حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه وهي الزلزلة وذلك اذا تولدت تحت الارض بخار او دخان
او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج
ولم يمكن لكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما شقها لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة و
اصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة وقد يسمع منها دوي لشدة الريح ولا توجد الزلزلة في الارض
الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما تكون في الصيف لعدم تكاثف وجه الارض والبلاد التي تكثر فيها
الزلزلة اذا حفرت فيها ابار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة ... الكهوف ايضا

للزلزلة

لخسف
للزلزلة لعقد الحرارة الكافية عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاصل للرياح في تجاويف الارض بما
يمنعه ولاشك ان البرد الذي يعرض بعضه بعضا مما لا يعقل العارض بالمكروه **قوله** وربما ينقلب
البخار اشارة الى اسباب العيون والابار والقنوات وذلك ان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان
كانت كثيرة فانقلب مياها انشق منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية على الولاء
بشرط عدم الحائل فانه كلما خرجت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر يبرد بالبرد الحاصل
هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الى ان يمنع مانع يحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة
مدد حدثت العيون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تشق الارض فان ازيل عن وجهها ثقل التراب
صادفت منفذا واندفعت اليه حدثت منها القنوات الجارية والابار بحسب ما صادفت المدد وعدمه
وقد يكون سبب العيون والقنوات والابار مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص
بنقصانها **قوله** ثم انهم معترفون يعني ان ما ذكر في الاثار العلوية اي التي فوق الارض والسفلية اي التي
على وجهها وتحتها انما هي الفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة تشاهد امثالها كما
يرى في الحمام من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس
كالثلج وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الاجسام الصقيلة الى غير ذلك
وامثاله من التجارب والمشاهدات فيفيد ظن استناد تلك الاثار الى ما ذكروا من الاسباب وقد يحصل
لها من رأى الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين لبعض
دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل
متعددة وان يكون صدورها عن البعض اكثريا وان في جملة ما ذكروا من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام
السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية ... كانت كافية في ايجاب ما هي اسباب له فان من الرياح
ما يقلع الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر
فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينعقد في ... فلا يحرقه ويذيب ما يصادفه من الاجسام
الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما احرقه عن الذهب ويذيب الترس
ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب ما يبقى عدة شهور ويكون له حركات طويلة وعرضية
الى غير ذلك من الامور الغريبة التي لا تكفي فيها ما ذكروا من الاسباب المادية والفاعلية بل لابد من تأثير من
القوى الروحانية وقد تواتر في نواحي بلاد الترك ونواحي ارس وطبعان من خواص النباتات والاحجار
في شان السحب والرياح والامطار وغير ذلك ما يجزم العقل بانه صادر عن النبات والحجر والخالق
القوي والقدير وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا سافروا في الصيف احتاجوا اذا اصابهم الكرب بشدة
باستعمال تلك الاحجار ... الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك
للشهوات وتسليم جماعة مخصوصة منهم باستنزال المطر فيحدث سحابة قدر ما يظل اولئك القوم فيها
تهب ريح منهم نحو ... يسيرون معهم اذا ساروا ويقفون اذا وقفوا وربما استسلم فرقة اخرى منهم سحابة تكنهم
الى خلاف جهة هذه الريح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذي
يمنع السيف من الحديد على ... عند اصابته فمشهور ... النصوص الواردة في استناد هذه
الاثار الى القادر المختار ... وطريق التهذيب الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور
قوله القسم الرابع شروع في رابع الاقسام التي ... الكلام في فصل مباحث الاجسام على التفصيل
وهي المركبات التي لها مزاج ... مقدمة لبيان حقيقة المزاج واقسامه ... للثلاثة الى
الاقسام الثلاثة للمزاج اعني المعدني والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام في ذلك مبني على قانون الفلسفة

وانما اثر في ... طريق التفريع على طريق التعريف بان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من
من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء اعني المتكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسط
والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفي رعاية ذلك فوات حسن نظام
اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اي حاجة الى ذكر المتوسط قلنا الاحتراز عن توابع المزاج كالاشكال
والطعوم والروائح لان معنى المتوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين فانها بالقياس
الى الحار بارد وبالقياس الى البارد حار وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه
على ما يجيء من معناه فللتحقيق دون الاحتراز ولو ذكر بدلها الملموسة لكفي وما ذكر
ابن سينا في القانون خارج عن القانون جدا وذلك انه قال المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات
متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الاخر اذا تفاعلت بقواها
بعضها في بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج فسلك طريق التعريف مفرقا
الى طريق التفريع وهو بالشرطية اعني قوله اذا تفاعلت الى اخره اذ كانت صفة لعناصر وقع تكرار
... اليه وكان قوله هي المزاج اجنبيا لا يرتبط بما سبق الا بان يجعل كيفية متشابهة قيدا فيذكر
المحدود في الحد وان جعل الظرف متعلقا بقوله تحدث كان الواقع في معرض الجزاء اجنبيا لا معنى له
والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الى اخره اخذ في طريق التفريع بعد تمام التعريف واسند التفاعل
في التعريف الى الكيفيات على ما هو الظاهر نظرا لعناصر وفي التفريع الى العناصر بواسطة القوى التي
هي من الكيفيات او الصور النوعية على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفي فان قيل فيدخل في الحد
توابع المزاج قلنا وكذلك اذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف كان اولاها بقيد المتشابهة تفسيرا
لها ... وابو المتوسط تعسف على ما يجيء ان شاء الله تعالى ثم لابد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع
الاول انه اعتبر في المزاج اصغر اجزاء العناصر لكثرة التأثير وان لم يكن بدون المماسة كما في تسخين الشمس
للارض وجذب المغناطيس للحديد لكن لا خفاء في انه في الامر الحاصل بطريق المماسة وهي تتكثر بتكثر
السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها فكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل
المماسة شرطا في تأثير الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا لبطل القطع بان الجسم لا يحرق ... الا بالقرب وان
اشترط المجاورة ولو بتوسط او بوسائط فالبعيد لا ينفعل لاجل الاشتغال القريب الذي لا انفعال
فالمؤثر في البعيد هو المتوسط بما استفاد من الاثر للقطع بان تسخين الجسم المجاور هو الهواء المجاور انما
هو بسخونة الهواء فلا يكون التأثير بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون
القريب فيتأثر به دون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد الثاني انه
لابد في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان في كل منها فائدة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث
الكيفية المتوسطة المتشابهة وهذا يرى المركب في الماء والتراب لا يترتب عليه اثار الامتزاج الا بعد
تحليل في الاجزاء وعروض فوق ما في الهواء فلا بد في تحصيل الجزء الناري من الكون والفساد
اذ لا يتنزل من الاثير الى ... وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر
فانها اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث
ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيب ...
النوعية واما الفلاسفة فلما اثبتوها ... الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية
التي لها دونها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة الماء ... ان تحيل مادة العنصر الى كيفيتها
فيكسر سورة كيفية الاخر بمعنى ان تزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى

اضعف

اضعف منها اما لكون القابل هو الصورة فلانه يجب ان يكون هو المادة لان شانها القبول والقوة
والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اي كسر كل واحد منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم
ان يكون الشيء مغلوبا عن شيء حال كونه غالبا عليه والغالب حال كونه مغلوبا ... ان المنكسر عند
ما كان قويا لم يقو على كسر الاخر ... وانما توسط الكيفية فلان منشأ الكسر والانكسار هو التضاد
وذلك في الكيفيات ولهذا لا ينكسر سورة الماء البارد ببرودة الارض ولا سورة الماء الحار بحرارة الهواء
ونحو ذلك واعترض بان ما ذكر مشترك الالزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون
معا فيلزم كون الشيء غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها غالبة اذا فرضناها الكاسرة ...
في ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التي بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار في ان واحد
وهو محال لانهما مرتبتان مختلفتان واما ان تكون على التعاقب فيلزم صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس
وللظهور بطلان هذا ولزوم كون المعلول مقارنا للعلة وشروطها اقتصر في المواقف على الشق الاول
فقال الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة
اي التي بواسطتها الكسر الحادثة اي الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار لا يقال الاعتراض مدفوع
بوجهين احدهما ان القول بما عليه الصورة ... بالحقيقة ان الصورة والكيفيات معدات لفيضان
الكيفية المتوسطة من المبدأ المفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل بطريق العادة
عند غيرهم لكون الفاعل مختارا ... يبطل حديث الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر عند الاجتماع
من كل كيفية سورتها لا نفسها والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها للقطع بان سورة الماء الشديد
الحرارة يكسر بالماء البارد وان لم يكن في الغاية بل الماء الفاتر بل ما هو اقل حرارة واذا كان كذلك فلا
يمتنع ان تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية
والمغلوبية في شيء لانا نقول في منع القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار الصورة ههنا اعتراض آخر
وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير ان يكون هناك صورة توجب
انكسار سورة الكيفية المضادة كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة المائية لا تكسر
البرودة فان زعموا ان ليس ههنا فعل وانفعال اي كسر وانكسار بل لزم ... بل بعد
الماء بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من المبدأ الفياض مكانها فكذلك
الامر في المزاج ايضا كذلك لانه لا معنى لاستعداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث اخرى ضعيفة
بحسب اختلاف الاستعداد واما النزاع في الفاعل وان زعموا ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة
النارية التي احدثت الحرارة في الماء الحار قلنا ... ليس بلازم ان يكون الكاسر كيفية بسيطة
هو احد اجزاء المركب فيبطل قولكم في المزاج ان الكاسر الكيفيات انما هي صور عناصر الممتزج ثم الاشتغال ...
بسبب الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة
لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر يفعل في مادته بالذات وفي مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت
كبرودة الماء او عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة
كل عنصر تنفعل بالذات عن صورته وكيفيته الذاتية او العرضية الفعلية او الانفعالية عن مجاوره
وعلى هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية من
لزوم انفعال الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليين اعني الرطوبة واليبوسة
فان قيل ان كان في الفاعلية خفاء فلا خفاء في ان المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة
الماء وكذا الهوائي قلنا نعم بمعنى انها تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذي يتأثر ويتغير من حال



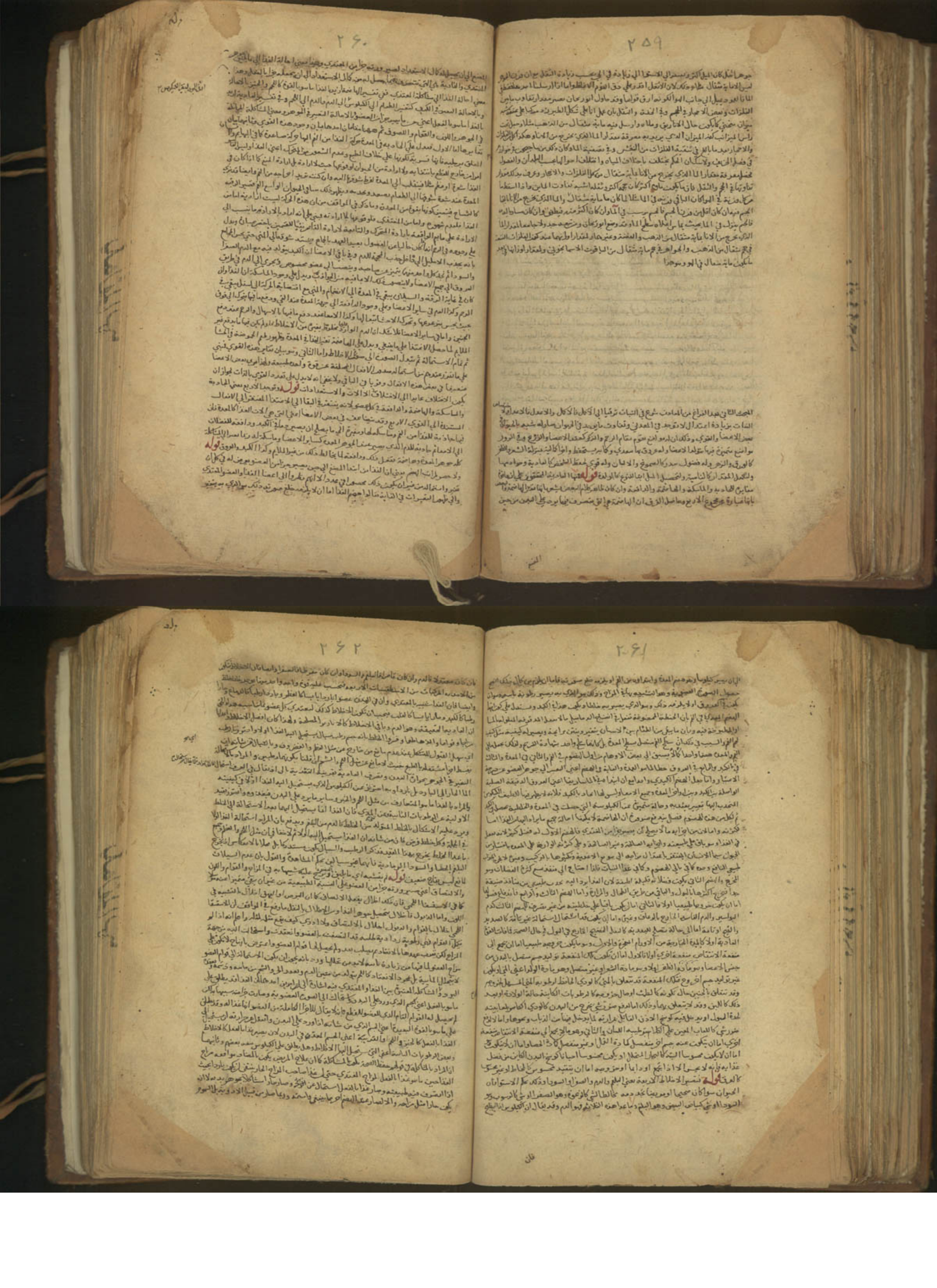
٢٥٢

٢٥١

٢٥٤

٢٥٣





وكذا اعضا بارد المزاج ينبغي ان يكون حار التدبير عند الغضب في بدنه البارد باردا مثله وبعضها اسد بغ
الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكلة لزم ان يكون غذا من حيث سو مزاج المزاج منوا بالحشا
كالعسل والفلفل وما يبرد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر **قوله** ومنها اي من القوي الطبيعية
النامية وهي القوة التي يزيد في اقطار الجسم اعني الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي
ما يدخل في اجزايه من الغذا اخرج ما يفيد السمن لانه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر والورم
لانه لا يكون على التناسب الطبيعي بما يدخل في اجزايه من الغذا اخرج ما يفيد اي النسبة التي يقتضيها
طبيعة ذلك الشخص والتحليل لانه لا يكون بما يدخل في الجسم بل بانبساط جرمه واما التخلخل الحي
الاستعمالي اعني مداخلة الاجزا الهوائية ليست على التعمق والاكثرون على انه قيد مداخلة الغذا
في اجزا الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يدخل في جوهر الاعضا الاصلية المتولدة عن الدم وما هي
كاللحم والشحم والسمن وما ذكره الامام من ان قيد الاقطار يخرج الزيادات السمانية كما اذا حدث
سمعه وشكلها اشكل فاكلة على تعسف من طولها وارد في كلام قليل الجدوى لان الكلام في قوى
الطبيعية وفي ان يكون الزيادة مداخلة الاعضا والامتلا منافي لكن اذا اسمنت ورحت بالتمدد
قدر الحرين الشيخ حصلت الزيادة في الاقطار وانما قدمنا في المتن قيد المداخلة نظرا الى الوجود
وفي الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع
اللغوي من قبيل جيل سم على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها النمو والاعضا والنامي انما هو الجسم
قبل الزيادة التي يحصل بها النمو ليست في الجسم الاصلي ولا الوارد لان كلا منهما على حالة فاذن كل
منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك
صغيرا ثم عظم فاذن ليس هاهنا جسم نام واجيب بمنع المقدمة الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة
النامية تفرق اجزا الجسم بل اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الاجزا الغذائية ولا يلزمه
الايلام لان ذلك انما هو في التفريق الغير الطبيعي وبالجملة لما كان لمعنى النمو زيادة الجسم
ما كان بالطريق المخصوص كان النامي هو ذلك الجسم الذي ورد عليه الغذا وهو في اول الامر
الجسم الاصلي ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو **قوله** ومنها قال
الشارح الى ما ذكره الامام من ان فعل النامية ايراد الغذا الى العضو وتشبيهه به والصاقه
كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للتحلل والنامية تفعل
ازيد من التحلل ولاشك ان القادر على الشي قادر على مثله والزايد مثله للاصل فاذا قويت الغاذية
على تحصيل المثل قويت على تحصيل الزايد فتكون هي النامية الا انها في الابتداء تكون قوية
على ايراد بدل المتحلل والزايد معا لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة
الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى نقصان لضعف في القوة وقلة في المادة
وعظم في العضو واعترض بان التغذية والتنمية فعلان ولا يستندان الى مبدا واحد حتى ان الحد
الغاذية لما كان بايراد البدل والتشبيه والالصاق اسندوه الى قوى ثلاث وهذا ما قال في
الشفا ان شان الغاذية ان يوفي كل عضو من الغذا بقدر عظمه وصغره ويلصق به من الغذا
بمقدار الذي له على السوا واما النامية فشان جذبها من الغذا ما يحتاج اليه لزيادة في جهة
اخرى تلصقه بتلك الجهة ازيد تلك فوق زيادة جهة اخرى بيان ذلك ان الغاذية اذا قويت
وقوي فعلها وكان ما يورده اكثر مما يتحلل فانها تزيد في عرض الاعضا وعمقها زيادة ظاهرة
ولا تزيد في الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد في الطول اكثر كثيرا مما تزيد في العرض

قوله

قوله فهذا الذي الضعف اشارة الى ما ذكرنا في ضرورة الموت من جهة القوة الفاعلة ومن
الموت تعطل القوى عن الافعال لانطفا الحرارة الغريزية بتناثر القوى وانما الموت طبيعي والا
فغير طبيعي وحاصل الكلام ان لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية فيكون انطفا الحرارة
ضروريا لبطلان مادته فيكون تعطل القوى ضروريا لبطلان آلتها وتلك الاسباب مثل اشتغال
الهوا المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل ومعاضدة الحركات البدنية
والنفسانية الضرورية في ذلك مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك المحللات بايراد البدل دايما لما
سبق من تناهي القوى الجسمانية على ان هناك امرا اخر يعين على انطفا الحرارة الغريزية بطريق الغمر
لغلبته في الكم وطريق القهر لمنافاته في الكيف وهو ما يستحيل من الرطوبة الغريزية البادرة
البلغمية بواسطة نقصان الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعني ايراد البدل دايما غير متناه يحصل
التقلل دايما على حد واحد لم يزد ... المحللات المذكورة في شان الاخر
التحلل دايما الى ان التحلل للرطوبة بل
سو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يبقى ومصرفا للضرورة يتادي الامر الى افنا التحلل للرطوبة بل
لو فرضنا البدل دايما على مقدار التحلل فلا خفا في انه لا يبقى ... تعصوم بحسب الكيفية لان
الرطوبة الغريزية تحرت ونضجت في اوعية الغذا ثم في اوعية المني ثم في الرحم والبدل لم يتجر الا في
الاولى فيكون ابرادهما لامتها كما ايراد الماء بدلا من الدهن في السراج **قوله** ومنها المولدة وهي
قوة شانها تحصيل البزر وتفصيله الى اجزا مختلفة وهيات مناسبة وذلك بان تعد جزءا من الغذا بعد
الهضم التام فتصير مبدا الشخص اخر من نوع المغتذي او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات
المزاجية فتمزجها امتزاجات بحسب عضو عضو ثم تعيده بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض
الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البزر او الجنس كما في البغل والمحققون على ان هذه الافعال
مستندة الى قوى ثلاث بعيدا عما على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التي يجذب
الدم الى الانثيين ويصرف منها الى ان يصير منيا وهي لا تفارق الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية
التي يحرف في المني فيفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتعين مثلا العصب
بل جاما ... وبالجملة تعد مواد الاعضا وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى غير المغيرة
التي هي من جملة الغاذية اعني التي تغير الغذا الوارد على البدن الى مشاكلة اعضايه فانها انما
تكون بعد تصرف المغيرة الاولى وحصول البدن باعضايه والثالثة التي تفيد تميز الاجزا وشكلها
على مقادير ما واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وساير ما يتعلق بنهايات مقاديرها وبالجملة
تعين كل عضو صورته الخاصة به ... وجود الاعضا وهذه تخص باسم المصورة وحملها المني
كالمفصلة وفعلها انما يكون في الرحم وكلام القوم متردد في ان المولدة اسم للقوى الثلاث جميعا
او المحصلة وحدها او لها وللمفصلة معا او الاول هو الموهوم من الشفا والحاويات حيث جعل
القوى الطبيعية في الغاذية والنامية والمولدة من غير عوض للمصورة وكذا قال الشيخ لان
ان المولدة المثل تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة ومفصلة واراد
بالمولدة اولا المتصرفة لحفظ النوع ليعم الاقسام وثانيا المتصرفة لحظ وجود النوع ليكون
المحصول كلام الشارح بما ذكرنا ... قال المولدة قوة تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا شبيها
بالقوة فيفعل فيه باستمداد اجسام اخر تشبيهه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيها به بالفعل
وكال المولدة فعلان احدهما تخليق البزر وتشكيله وتطبيعه والثاني افادة اجزايه في ابعاده
الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل

بذلك بنوع من التمرد والجبروت والثاني اعني كون المولدة اسما للمحصلة فقد ذهب بعض الاطبا من
وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة قد يقال بالمعنى الثلاث احدهما المحصلة والاخرى المصورة
والثالث اعني كونها اسما للمحصلة والمفصلة فذهب الجمهور والمصرح به في القانون حيث
قال ان القوة المتصرفة لبقا النوع تنقسم الى نوعين المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع يولد المني
في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي في المني فيمزجها امزجة بحسب عضو عضو **قوله** ونقلها
بعضهم الثلاث الى ما ذكره الامام واختاره بعض الحكما المتاخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع
صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة عن القوة عادية الشعور والحكمة عن قوة
ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزا ومتشابه الامتزاج على اختلاف الرايين
عنداد سطوحها التي كالكل في الجسم والحدس غير اختلاف في الحقيقة لكونه منفصلا عن الانثيين
فقط وعند ... اجزا المني مختلفة بالحقائق متباينة في نفس الامر وتخرج من الاجزا شبيه به وكذا
ساير الاعضا غاية الامر انها متمايزة في الحس وهو معنى تشابه الامتزاج وكل الوجوه محكمة
مذكورة في مواضعها فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في المني هو الكرة
على ما هو شان فعل القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل
كرات منضمة بعضها الى بعض وان لا يستوي وضع الاعضا وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني رطوبة
سيالة لا تحفظ الوضع والترتيب فان قيل انا نسمع اختلاف اثار القوة الغذية الشعورية في
المادة الواحدة ولم لا يجوز ان تعتد القوة المنفصلة فيها تمييز اجزا اختلاف مواد للاعضا قلنا فيعود الكلام
الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى في رتبة الوسايط والالات لا الفواعل والمؤثرات
والموثر انما هو خالقها القادر المختار الفعال لما يشا فقد اهتدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى
والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع في بدن الانسان يمتنع
ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من
جهة القابل فلكونه متشابها وقد يجاب عن الاول بانه استعداد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك
باذن خالقها بمعنى انه ... واوجدها لذلك وعن الثاني بانه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه
اجزا المني فلا نسلم ... في انه لم لا يجوز ان يكون في اجسام مختلفة الطبايع ... ولا يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات
اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب فعلها في اجزايه وافراد الجزا **قوله** واما الاعتراض فقد
يورد هاهنا سوال وهو ان الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس والحال
لما والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضا فالقول باستناد صور الاعضا الى
المصورة قول بحدوث الاثر قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل
وجوابه بعد التسليم ان النفس ليست بقوية كما هو راي بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث
البدن كما هو راي بعض المليين ان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة
للمولود واما لو جعلت من قوى نفس السابقة المغايرة بالذات لنفسه الناطقة كما هو راي
البعض او من قوى النفس الناطقة للوالدين كما هو مضطرب في ذلك على ما يشعر به اضطرابهم
في ان الجامع لاجزا البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفي انه نفس المولود ام غيرها فذكر الامام
ويحصل الجامع لاجزا النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تربيتها نفس الام الى ان يستعد
لقبول النفس ثم انها تصير مدبرة وبها حافظة له وجامعة لساير الاجزا بطريق ايراد الغذا
وتلك هي سبيل الجامع لاجزا بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لها بعد ذلك الاجتماع لولا القوة

المصورة

المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ولذا القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوة متعاقبة بحسب
الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر في الشفا ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه
ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان تكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي الا انها
تستعين في قواعده بما ذكره في شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزا غذائية ثم تجعلها
نطافا وتعد وينها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة كقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورة
انسانا فيصير بتلك القوة سيا و تلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني
يتزايد كما لا في الرحم بواسطة استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها
مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذا ويضيفه الى تلك المادة فينميها ويكامل المادة بتربيتها
ايا ها فيصير تلك الصورة مصدرا لما كان يصدر عنها هذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرا في البدن الى ان يحل الاجل وقوسمتوا
تلك القوى في احوالها في مبدا حدوثها الى استكمالها انما يحدث في فحم من نار مشتعلة بجاور
ثم يشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يجمر والجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة
لمبدا الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال النباتية وجمرها كمبدا
الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة فظاهر ان كل ما يتاخر يصير عنه مثل ما صدر عن المتقدم
وزيادة فجميع هذه القوى كشي واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد تمام الكمال واسم النفس
واقع منها على الثلاثة الاخيرة فقط على اختلاف مراتبها نفس ليست للمولود وتبين من ذلك ان الجامع
الاجزا الغذائية الواقعة في المني هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزا المضافة اليها الى
ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج وهو نفس المولود **قوله** ثم الجمهور تردد يعني لما كان كلامهم في باب
القوى يبتني على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع تردد في جمع مواضع منها ان الغاذية والنامية
والمولدة قوى متعددة متمايزة بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار ويكون اختلاف الافعال والاثار لاجل
الى اختلاف الالات والاستعدادات مثلا نفعل الغاذية النمو فيما اذا كان الوارد زايدا على المتحلل
والتوليد فيما اذا صار صالحا لان يكون منيا وحاصلا في الانثيين وتعرض لافعالها قوة او ضعف في
بعض الاحوال لاسباب عايدة الى المواد والالات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا اختلف
في الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية ويبقى التوليد بعدهما ... والتوليد وما تورد
عندهم من ان اثر التوليد ... الا ولعدا فانما يبقى الولعد في جميع الجهات ومنها ان النفس النباتية
لهذه القوى في النبات وكذا الحيوانية في الحيوان امر هي صورة جوهرية لهذه القوى والنبات والحيوان
ايضا في الحيوان وعلى ادراك المعقولات ايضا في الانسان ومنها ان الغاذية هل هي مغايرة بالذات
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي مبادي منها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره
وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات مغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها
حدث عنها الاجزا اذا امساك بعد الاجزا فهضم بعد الامساك دفع الانهضام ومنها ان الغاذية
على تقدير مغايرتها للبواقي هل هي قوة واحدة فعلها التحصيل والتشبيه والالصاق ام قوى ثلاث
متغايرة بالذات مبادي للافعال الثلاثة وميل ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها
نفس القوى الثلاث لا قوة اخرى يصدر عنها لانه ليس هناك فعل اخر غير ايراد البدل والتشبيه والالصاق
ومنها انه كيف يصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التي هي اعراض قايمة
بالاعضا التي تحصل لها قدرة وارادة او علم خصوصا ... من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والقوى





وحكما معهما لارتسامهما في البدن كما ان الحكمين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا يثبت التغاير بحسب غاية الادراك لا بالحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتي الحضور والغيبة بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومما عرض الامام رحمه الله انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة لها وان اريد اللمس او لا وعلي وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فلا كيف والآفة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس بخلاف الآفة في العصب ومن هنا يقال ان ابتداء الذوق في اللسان وغايته في العصب الآتي الى الدماغ وكذا الحس المشترك في سائر الاحساسات **قوله** ومنها الخيال اي استدل على ثبوته ومغايرته للحس المشترك بوجهين الاول ان تصور المحسوسات قبولا عنه وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من فاعلين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثنين ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فيقع اجتماعهما في قوة واحدة كما هو في الخيال وبان الحس المشترك مبدأ للادراكات المختلفة في انواع الاحساسات وبان النفس تعقل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين واجيب بان الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فيجب ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبادئ الحس المشترك في الادراكات انما هي لاختلاف الجهات اعني طرقه العادية من الحواس الظاهرة وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث تحصل بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان فانه يجب ان لا تكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حصول لصورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا ولذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى القوة الارتسام وضعفه فلم لا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة **قوله** واضعف منها الاستدلال احتج الامام في ابطال الخيال بان من طاف بالعالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل كل الصور في محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صور غير متناهية في غاية العظم في غاية الصغر واجيب انه قياس الصور على الاعيان وهو باطل فانه لا استحالة ولا استبعاد في تواردها الصور على محل واحد مع تمايزها في ارتسام صورة العظيم في المحل الصغير وانما ذلك

المختلفة

واعترض

والجواب

في الاعيان الخارجية لا حلول العرض في الموضوع او الجسم في المكان **قوله** ومنها الوهم وهي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدرك العداوة الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة فادراك تلك المعاني يدل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يتأد من الحواس دل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لم لا يجوز ان يكون لها ادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم ما اذا رأينا شيئا اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصورة والحلاوة والعسل ليصح الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة الآلات كل منهما بالآلة الخاصة فلا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التي لا نعلم وجود النفس الناطقة لها **قوله** ومنها الحافظة هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور وتسمى ذاكرة اذ بها التذكر اعني ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه ومتذكرة اذ بها التذكر اعني الاحتيال لاستعراض الصور بعد ما اندرست **قوله** ومنها المتصرفة اي في الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم تركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له رأسان ولا رأس له وتصور العدو صديقا وبالعكس وهي دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وبها تقتنص الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة وهي الحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وتنتقل الى الضد والشبيه وليس من شأنها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلي وحينئذ تسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهم وحينئذ تسمى مفكرة **قوله** خاتمة لما علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن الاول وكون المتخيلة في البطن الاوسط وكون الوهم في مقدم البطن الاخير وكون الحافظة في آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف الآثار مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير فان قيل القاعدة على تقدير ثبوتها انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنا كون المدرك هو النفس والقوى الجسمانية آلات لها مذهب جميع المحققين الا انه يشكل بوجود الادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه المحال آلات لها فانما لا يشكل المراد لا يعتقل اليه العضو لقوة جسمانية لا يكون حالة فيه ولا يخفى ضعف هذا بعض المقدمات المورد في الفلاسفة اعني اثبات تعدد القوى وتعيين محالها وقد يقال في تعيين محالها بطريق الحكمة والعناية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم

بالحواس

الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التأدي اليه سهلا والخيال خلفه لان خيال الشيء ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم قريبا من الخيال ليكون الصورة الجزئية عند معانيها الجزئية والحافظة بعد الوهم خزانته والمتخيلة في الوسط لتكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما بسهولة **قوله** ويرد ابن سينا يشير الى ما قال في الشفاء يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متفكرة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها ولم يرد ان ايضا في الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ بحركات الوهم لو كان ام قوة واحدة **قوله** واقتصر الاطباء لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل الى معرفة احوالها ومواضعها وكانت الآفات العارضة لها قد تجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة وهي الوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة واما الحركة لم يبسط الكلام في القوى المحركة بسطه في المدركة لان المباحث الكلامية لا يتعلق بها تعلقها بتلك والمراد بالمحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية ونزوعية وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن نافعا وغضبية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شأنها ان تبسط العضلات بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها فيبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا وينقص عرضا او تقبض بمد الاعصاب الى جهة مبدأها لينقبض العضو المتحرك اي يزداد طولا وينقص عرضا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء المنتفشة الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لين اللين في الانعطاف صلب في الانفصال **قوله** واما مبدأ الشوق قد يتوهم ان من القوى المحركة قوة اخرى هي مبدأ اوسط الشوقية بعيد للفاعلية كالقوة التي ينبعث عنها شوق الالف بالشيء الى ما الوفه وشوق المحبوس الى خلاصه وشوق النفس الى العقل الجميل واشار الى ان ذلك من قبيل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والنزوع تخيل او تعقل **قوله** ثم بعض هذه القوى يعني المدركة والمحركة قد تفقد في بعض انواع الحيوان كالبصر في العقرب والخيال في الفراش او اشخاص بحسب الخلقة كالأكمه ومن ولد مفقود بعض الحواس او الحركات او بحسب العارض كمن اصابه آفات ابطلت بعض ادراكاته او حركاته **قوله** المقالة الثالثة فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان اولهما في النفس والثاني في العقل لما عرفت ان الجوهر ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ افاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وبعمل النفس الارضية اسما لها والنفس الناطقة الانسانية فعرفوا بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول قلنا نعم بالنظر الى ما هو بالقوة فانها اول ما يحصل له بعد ما لم يكن واما بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم ههنا

الجنس اعني المأخوذ لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه لانه الطبيعة الجنسية الناقصة التي انما تتم وتكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا المأخوذ بشرط ان يكون وحده لانه مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمول عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال لجعله نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية وانما الحد بالجسم في تعريف النفس لانه اسم لمفهوم اضافي هو مبدأ صدور افاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا او ماديا فلا بد من اخذه في تعريف النفس لا من حيث ذاتها بل من حيث تلك العلاقة كالبناء في تعريف الباني والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي ما يكون له قوى وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك يخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية وكمالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالآلي صور البسائط والمعدنيات اذ لا يفعل بالآلات ولما قال قيد ذي حياة بالقوة معنى غير ذلك لانا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افاعيل الحيوة والا لم يصدق التعريف الا على النفوس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة ولا خفاء في البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد الاحتراز عن النفوس السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فلا يكون جسما آليا الا انما تصدر من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما وبالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية والتوليد والتخيل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل تكون بالقوة واما عند من يرى ان الكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم الى فيقال كمال اول لجسم طبيعي ذي حيوة بالقوة وعبارة القدماء كمال اول طبيعي لجسم آلي واحترز بالطبيعي عن الكمالات الصناعية كالتشكيلات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال لجسم طبيعي آلي بتأخير طبيعي وهو اما غلط في النقل واما مقصود به المعنى الذي ذكرنا فظهر انما نقل من ان بعضهم رفع طبيعي بصفته لكمال اي معناه انه يرفع مع التأخير صفة لكمال ويخفض بعده الجسم فانه في غاية القبح وكذا لو رفع حالي ايضا صفة لكمال ويخفض بعده مع ذكر ذي حيوة بل معناه انه يقدم على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال كمال طبيعي لجسم آلي فان قيل فعلى ما ذكر من انه قيد ذي حيوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى للارضية والسماوية صالحا لتعريفها وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بحسب اشتراك النفس الاولى باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد ولانه لا يتناولهما ولها رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدأ التعقل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الاعمال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصحيح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والآت على انه ايضا موضع الذكر في الشفاء ان النفس لعمرو احد راي افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في انه معنى صالح لتعريفهما به على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم



٢٨٠

٢٧٩

٢٨٢

٢٨١


٢٨٤
٢٨٣
٢٨٦
٢٨٥





فيها

ازدياد





استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولا يرد عليهم ما يورده الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلما مر في مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجدة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه يكفي في الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح بان يقال لا بد في الموجودات من موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجيح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل لمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وذلك وجوه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن اخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هي فلا يلزم من بطلان علية البعض تعين ولا جزءها بل خارجا عنها وذلك احد الادلة لابطال التسلسل وبهذا يظهر ان الوجه الثاني يشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعني الموجود بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بالطريق الاولى وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اي مستجمع لجميع شرائط التاثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسه وهو ظاهر ولا كل جزء منه والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد ولزوم كون الشيء علة لنفسه وعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شيء من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء اما اولا فلانه يلزم ان يكون علة لنفسه ولعلله على ما مر واما ثانيا فلانه معلول بجزء اخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن مستند الى ممكن اخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بالفاعلية لذلك المجموع فعليته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تاثيرا واقل احتياجا فلا يتعين شيء من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بالفاعلية لمجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا احد الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق الكلام فيه تقريرا واعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث ان مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون نفسها ولا جزءا منها لان كل بعض يفرض فله علة تفتقر هو اليها اولا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضه اعني الواجب يكفي للعلية وتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير اخر وهو انه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل ووروده المنع بان ما يعنيه للمعلول المحض لا الى الآية كذلك اي يجب به وجود المجموع ومنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المقارنة له في انه بعد وهو ضرورة امتناع

تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها لو لم يكن واجبا او وجد بلا علة تامة لا جائز ان لا تكون تامة تمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا تكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجية ايضا وقد فرضناها تامة هف واما ان لا يكون لها علة من خارج وح اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجيحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلانه لا يلزم ان تكون العلة المشتملة على الواجب والدافع واما ثانيا فلانا لا نسلم ان وجود تلك العلة قبل الحادث ممتنع دائما ومعه يمكن دائما ولا انقلاب وانما يلزم الانقلاب لو امتنع قبل الحادث وامكن معه على ان الظرف متعلق بالامتناع وقد سبق مثل ذلك في دفع ما توهم من امتناع الحادث في الازل ثم امكانه واما ثالثا فلان ما ذكر مشترك الالزام لجريانه في العلة التامة المشتملة على الواجب وكذا في العلة التامة التي تكون نفس الواجب فكن بالنظر الى وجود الحادث قوله المبحث الثاني قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين وههنا يشير الى وجوه اقناعية والى كونها من المشهورات التي لم يقنع بها الا من لم يعتد به بذل المجهود في اثبات ما هو معظم المطالب العالية بيان ذلك انه لا يشك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفات لها واحوال وتوضيحها الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فبيان اربعة طرق هي التي اعتمدها الجمهور واشاروا اليها في الكثير مما في مواضع من كتاب الله كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله عز من قائل ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر ومراتب امتزاجاتها والاثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري تشهد به الفطرة وان تامل العجائب والغرائب على الوجه الاوفق الاصح لا يكون الا من قادر حكيم فان قيل غاية ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا لا يفتقر الى شيء … بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكثار منها كثيرا ما يقوي الظن بحيث يفضي الى الجزم الثاني ان نقرر الدليل بنساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الذي … وان كان ممكنا مخلوقا فالله اولى بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهي الى الواجب تعالى وتقدس وهذا اضح

في كثير من المواضع بان تلك الايات انما هي لقوم يعقلون الثالث ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون المبدا والمنتهى وله الامر والنهي وكونه على الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين وكقوله تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها الى انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهود يعترف به الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التنبيه الى الاستدلالات الخفية على ما نقل عن اعرابي ان البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير وخالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا بمعدوم بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال انه موجود ولا واجب ولا واحد مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذيان بين البطلان قوله المبحث الثالث الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل عن الاخر بخصوصية مثل الوجوب والامكان اما ان تكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي ثم يشارك ذاته ذات الممكنات يعني ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويعقل به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض كان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا تفيد الا اشتراك مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما تمتاز باحوال اربعة هي الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية هي الموجبة لهذه الاربع تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضي للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زائد عليها قوله المبحث الرابع قد جعل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلي ابدي فلا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوبه امتناع العدم ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث وتسلسل وبانا نستغني بالعلم على ان المؤثر في وجود العالم هو الله تعالى من غير واسطة والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك قوله الفصل الثاني في التنزيهات اي سلب

ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا … وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب ويستحيله اولا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الاخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب اولا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال لا يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصية لا يوجب التركيب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها كان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها لزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان تكون الخصوصية … تكون معللة بالماهية او بما يقوم بها من الصفات وهو مشار الى التعدد المفروض اذ الواجب ح لا يكون بدون تلك الخصوصية او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافي للوجوب وهذا ابطال يجعل الدليل مستقلا بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فالوجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل فلذا جعل في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهو يقتضي ح ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين لزوما وجواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود مع محال اخر وهو كون الوجوب الذاتي بالغير ان جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر قوله الرابع شروع في طرق المتكلمين فيها انه لو وجد الهان متصفان لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصد الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فتوقع اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي

القادر بقدرته الكاملة والمقدور بقدرته الكاملة الممكن فنسبة الممكنات الى كل منهما على السوية من غير رجحان لا يقال يجوز ان لا يقع شيء منها ليلزم المحال او يقع بهما جميعا لانتفاء ما يلزم الخ لانا نقول الاول يبطل للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة الوجه الخامس انه لو وجد الهان صفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم فلا يخلو اما ان يتمكن الآخر من ارادة ضده او لا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان واحد معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد والمقدمات كلها بينة سوى ... ربما تمنع ويقال لا نسلم ان مخالفة احدهما للآخر في ارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز آخر والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ... امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذا ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد واذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الآخر قلنا لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة فرض الكلام فيما اذا استوت في الفعل وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد المقدور ... لا يستوي ... اعلم ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة ... على تحصيل المقدور ليس عجزا بل كمالا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز ... وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الآخران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل منهما عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الانواع وترتب الآثار الوجه السادس لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح الوجه السابع لو تعدد الاله لما ابدا التمايز لا يجوز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكها ... الى العوارض فيجوز مفارقتها فترتفع الاثنينية فيلزم جواز ... الاثنين

وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف ولا دليل على الثاني فيجب نفيه والاولى ... مثل كون كل موجود بحضرتنا اليوم غير الذي كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولا دليل عليه فيجيب بان المراد ما لا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده في الازل وقد يجاب بان المراد ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان لدل عليه ... فاما ازلي وهو باطل لانه يلزم افتقاره الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي ... ولا يخفى ضعفه باضعف هذا الملحق الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لزم ... في عدد وان ... لما سبق من انه الا ... على ما هي كل ما دخل تحت الوجود ... ضعف الوجه العاشر ان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وصدقهم ... لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما مر من ادلة التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يتات اثبات البعثة والرسالة ليس بشيء لان غايته استلزام وجوب الوجود للوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته قوله خاتمة حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا خلاف لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم ... بنفسه كلها من الخواص ونعني بالقدم معنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فيجب ... انا نقول بالصفات القديمة دون الذوات ... لا يجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام ثم تفويضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشية الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منهم قول الفلاسفة بخلق العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر الى ... فمرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير ... انما يخالفون في نفي تعدد القديم واهل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموصوف ... واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين نور هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا في اهرمن انه قديم او حادث من يزدان ... لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللزوم ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة على انه لا يصح اطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاءها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما ترعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه

الاغواء فليجعل خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شرا ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة للامور قديمة بالزمان شفعاء للعباد عند الله تعالى مقربة اياهم اليه واما الاصنام فلا خفاء في ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام رحمه الله فلهم في ذلك تاويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعنى باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم فزينوا كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية الآثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسمات لمطلوب يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من الصور وكذا الملائكة فاتخذوا صورا بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك الخامس انه لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التوراة عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله تعالى حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه لو صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل او قصد التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وبالجملة فنفي الشركة في الالوهية ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون قوله المبحث الثاني الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل وخارجية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية هي الابعاض وكل مركب يحتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض يحتاج الى محل يقومه اذ لا معنى له سوى ذلك ولا بجوهر لان معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او للفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم لمنتهى ماخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا القدماء منهم في هذه التنزيهات مسلك آخر ففي نفي الجوهرية والعرضية ان الجواهر اسم للمتركب منه الشيء والعرض لما يستحيل بقاؤه وان كان يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهر شريف اي اصله وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض اي يزول وعرض لفلان شيء اي معنى لا قرار له ولا دوام ومنه العارض للسحاب ومن ههنا لا يجعلون الصفات القائمة بذات الله تعالى اعراضا

وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما سيأتي الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بصفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مثل احد الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا لما مر في تناهي الابعاد فيكون متشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وح اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج او لا لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته واضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام في نفي الحيز والجهة وجوه الاول انه لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بالطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لا موهوم الثالث لو كان الواجب في حيز وجهة فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب لما لا ينبغي كالقاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح قوله والمخالفون اما الجسم مجري الموجود يخالف العرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شايع فيما بين الحكماء ومن ههنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفي كلام ابن كرام ان الله تعالى احدي الذات احدي الجوهر ومع هذا فلا ينبغي ان يجترأ على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلانه يوهم ما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور وما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم على ما سيجيء واما القائلون بحقيقة الجسمية والحيز والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة يستلزمها ... وعلى ظواهر آيات واحاديث تشعر بها اما الاولى فلقولهم كل موجود فهو اما جسم او حال في جسم والواجب يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال في متحيز وتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم او منفصل عنه واياما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل في العالم فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون في جهة منه ويدعون في صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيبها عن الشيء ونقيضه او المساوي ...

والحلول اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا
باقي التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار في القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم
ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او على الوهميات كثيرا ما تشتبه بالاوليات
واما الثاني فكقوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله الرحمن على العرش استوى
اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني خلقت
بيدي والسموات مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله
عليه الصلاة والسلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها
وكقوله عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا الحديث ان الله خلق
آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه يضحك الى اوليائه حتى تبدو نواجذه
ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية في معارضة
قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع
اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله في قوله تعالى وما
يعلم تأويله الا الله او تأول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على
ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للوقف على
الا الله والراسخون في العلم فان قيل اذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب
السماوية والاحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع
في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته
وعلمه وقدرته وحقية المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية التأكيد
مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف
الاديان والآراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء اجيب بانه
لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في
الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم والاليق بدعوتهم الى
الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة
على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة
اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء ومنها يتوقع الخيرات والبركات
وهبوط الانوار ونزول الامطار قوله تنبيه لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر انه
لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون
والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك انها لا تعقل الا
ما يختص بالاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس وان البعض منها تغيرات
وانفعالات وهي على الله تعالى محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كماله امور ملائمة
هو مدرك لها فيبتهج واعترض بانه ان اريد ان الحالة التي تسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم
فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا
دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا
عن اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر ونحوهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل
له وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء والتساوي

بين

من شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشنع من ذلك
امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود واما الامتناع عن اطلاق الماهية فمذهب
كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال ما هو اي من اي جنس هو قالوا وما روي
ان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول ان لله ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد
في كتبه ولم ينقل عن اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة
لا بدليل او خبر او ان له اسما لا يعلمه غيره وان ما قد يقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ
ابو منصور رحمه الله ان سال السائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله
الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات
ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما مثله فهو متعال عن المثال والمثل قوله
المبحث الثالث الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع
اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك ممتنع
بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء
كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة
في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون
حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام
وعائد الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك وح
يفتقر الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى
بان يكون واجبا واما مع جوازه وح يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى
المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجا اليه كذا قرره الامام رحمه الله ثم اعترض
بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحل
والحلول او توجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار
نظرا الى المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لانا
لا نم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الحيز المعين مع عدم احتياجه
في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان
الحال في الشيء محتاج اليه ولا شيء من الغني بالذات كذلك والا اي وان لم يكن
مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر واعترض بان عدم الاستغنا
بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات ليلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون كل
من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغنا
بالذات استلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط
الاحتياج بالذات وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع
حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج ولا ينافي الحلول
الثالث ان الحلول في الغير صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون
الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول
من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات
الباري عز وجل فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها

حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت الخامس لو حل في جسم على ما
يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما
باطل بالضرورة والاعتراف السادس لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر
الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين لجاز حلوله في احد الاجسام وارد لانه لا يحصل الجزم
بعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل قوله والقول بالحلول يعني كما قام الدليل على
امتناع الحلول والاتحاد على الذات كذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال
الصفة عن الذات والاحتمالات التي تذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل
ثمانية حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون
منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر
واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح
القدس على ما يقولون اما ابا وقد يسمون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على
العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة
والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت
بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس
من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح
عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر
وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل
الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير
ذلك واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحاني
بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن او الشياطين في صورة الاناسي
فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك علي رضي
الله عنه واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية
كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة
القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله تعالى فيه
عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية
ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وح يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب
ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان
بالحلول والاتحاد وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله
وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته تعالى وصفاته
في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله تعالى وهذا الذي يسمونه
الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل
حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به وح ربما تصدر
عنه عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر
الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف

بان

فلا نزاع

قال النصارى ان الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس

العلم

من الجذبات واما المنتمون

بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق الثاني ان الواجب هو الوجود المطلق
وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال
والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في انظار
لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك
طويل بل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من
يضلل الله فما له من هاد قوله المبحث الرابع جمهور العقلاء على ان الواجب يمتنع ان يتصف
بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات
الحادثة بعد ما لم يكن ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال
المتجددة بعد ما لم يكن كالعالمية المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري
على ما سيجيء تحقيق ذلك وهذا اشد نعم ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون
الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة
فلان زيدا اذا وجد كان الواجب عز قادرا على خلقه بعد ما كان وفاعلا له عالما بانه
موجود وسمعا لصوته آمرا له بالصلاة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم
بحدوث المريدية والكراهية لما يراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية
لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند
ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني
بالقبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه
بموجودات حادثة على ما هو المتنازع وهذه الشبهة هي العمدة في تمسك المجوزين فلا
تكون واردة في محل النزاع وقد يتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما كونها
صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو
عدمي لا يصلح جزء المؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة
القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين مشاركين
في مفهوم الوصفية ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا احتج المانعون
بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه
اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف
به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع
اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال
واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا
بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال
تتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق
على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل
لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية
بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه
لا يوجد الا في ضمن فرد وبان على ما ذكرتم لا يخلو الواجب عن الحادث فيكون حادثا
ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل

ظ

بلغ

سامعا للصوت

ليكون ناقصا في الازل الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على
الله تبارك وتعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى
نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبية او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة
لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب كالمتعلقة بالاحوال
الافراد منها والحوادث المتعاقبة كالمركبات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف
لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي
ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال
انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في
الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب
جواز الاتصاف في الازل على ان يكون في الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية
الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا
ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله
لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل
ان يوجده ولا يمكن ان يوجد في الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث
والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم
خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ولما عرفه الخصم على ذلك
واما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه او عن ضده وضد
الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان
ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا
الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نم ان لكل صفة
ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا
حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نم ان ضد الحادث حادث فان القدم
والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم
ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او
مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم
الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي بمعناه امكان الاتصاف
ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم
المحال وقد عرفت الفرق قوله الفصل الثالث في الصفات الوجودية لا خفاء ولا نزاع
في ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز لا يقتضي
ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي والعظيم والاول
والاخر والقابض والباسط والرافع ونحو ذلك واما الخلاف في الصفات الثبوتية
الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على
الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حياة وكذا في السميع والبصير والمتكلم
وغير ذلك مع اختلاف في البعض وكونها غير الذات بعد الاتفاق على الاثبات

الذات وكذا في الصفات بعضها مع البعض وهذا القدر يخرج بعضهم عن القول بتعدد القدماء
حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته واخروا
ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي غيره او
معه او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير واقتصروا على انها لا هو ولا غيره فيكون ح اعراضا
وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري
مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها الصفاتية ثم اختلفت عباراتهم
فقيل هو حي عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هي اخص صفاته
وقيل لا لنفسه ولا لعلة وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير
محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالية اعلم ان المهم في هذه
المسألة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق
بالمعلوم فهناك امور ثلاثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة
توجب العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العالمية
فيكون هناك اربعة او كلاهما فيكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا
امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات موجود فيه
للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما
لم يمكنه نفي هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر
الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه يجوز ان يكون العلم نفس
الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا
مجرد امر اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية
مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد
الله تعالى المتوقف على كونه عالما قادرا فلنا وجوه الاول طريقة القدماء وهو اعتبار
الغائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين رحمه الله انه لا بد في ذلك من جامع
للقطع بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على انا لا نشاهد الفاعل الا
كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت في الشاهد كونه
حكما معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقرر حقيقة
في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث
على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم
وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في
في القدرة والحيوة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب
على الشاهد عند شرائط وبكون هذه الاحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية
بالعلم فلا يتوجه منع الامرين نعم يتوجه ما قيل ان هذه الاحكام انما تعلل في الشاهد
لجوازها فلا تعلل في الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان يماثل امران فيثبت
لاحدهما مثل ما ثبت للاخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا فالقدم والحدوث
والشمول وعدم الشمول وغير ذلك وكذا الصفات التي اثبتوها عللا لها او اوجبت ان
الواجب لا يتاتى التعليل عليه انه لا يعلل الا بالوجوب والجائز يعلل بالجائز وانه لا

اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم
عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك الوجه الثاني ان الله
عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقرير اخر ان
لله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل
سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زائدا عليه وكذا سائر الصفات
قلنا لانه يلزم منه محالات احدها انه لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا
بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم
هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات
فيكون هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان
الذات نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا
بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها
ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا
قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك ومنا فاجئ صرح الكعبي
بان من زعم ان علم الله تعالى يعبد فهو كافر فان قيل يكفي في عدم لزوم هذه المحالات كون
المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم
من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو الحال الا ترى
ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد وربما يحتاج الى
البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكاتب هو الضاحك او الضاحك والناطق
قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في
العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان
لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم تكن الذات مع الصفات
وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود
وذلك بان يكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث التعلق
بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حياة وعلى
هذا القياس ويكون معنى الحال ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا
ولا خفاء في افادته وافتقاره الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض
من غير تكثر في الصفات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف الاثنين وثلث
الثلاثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحال ان مفهوم
النصفية متميز عن الثلثية قلنا كون الذات نفس المتعلق الذي هو العلم والقدرة
مثلا ضروري البطلان ككون الواحد نفس النصفية والثلثية وانما هو عالم وقادر
فيبقى الكلام في ماخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة فانه لا بد ان يكون معنى وراء
الذات لا نفيه ولا نفي ذلك تسميته بالمتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات
العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية
فلا بد من القول بانها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب فانها
وصف العالمية او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية انما تتحقق بعد تمام التعلق

تعالى لو كان يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد من التمايز من خصوصية
بها يكون احد التعلقين علما والاخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل
انه لا نزاع في ان الله تعالى عالم قادر حي ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من
غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة معناها اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى
ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه
المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر ثم هذه
المعاني يمتنع ان تكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات فتعين
كونها معاني وراء الذات والمعتزلة مع اركابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة
لا يرضون ان اشابرا بهم بل يباهون بنفي الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات الوجه
الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التاويل كقوله
تعالى انزله بعلمه وقوله تعالى انما انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق
به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم ليلزم كون العلم منزلا كما يقال وكقوله تعالى ان القوة
لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ومتمسك المخالف بوجوه القائلين بنفي
الصفات شبه بعضها على اصول الفلسفة يمسكها الفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكها
المعتزلة وبعضها على قواعد الكلام من مخترعات اهل السنة على احد الطريقين دفعا لها
ولم يصرح في المتن بنسبة كل الى متمسكه لعدم خفائه على الناظر في المقدمات الاولى
وهو للفلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا كيف
وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته
هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اي مستندة الى الله تعالى الى الطريق
الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة ويكون القدرة مثلا
مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته
واما استناد الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج
الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان شاهد
التخصيصات في الاحكام العقلية بعيد جدا ثم صفاته على تقدير عدمها ولزوم المحال
يجب ان يكون اثرا له لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه
القابل والفاعل وهو باطل لما مر واجيب بالمنع كما مر وقد يقرر بلزوم كونه الفاعل
لان جميع الممكنات مستندة اليه وكانه الراجح والا فاكثر الممكنات عند الفلاسفة
اثر الغير وان كانت بالاخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لا
يوجب كونه الفاعل الثاني الصفة الزائدة ان لم يكن كمالا يجب نفيها عنه لتنزهه عن
النقصان وان كانت كمالا فقد استكمل بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا
واجيب بانا لا نم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصا وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل
صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نم استكماله بذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة
عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة
لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقي والواجب لا
يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز لترجح جانب الوجود فعالميته مثلا لا تعلل

بالعلم بل نكول هو عالم الذات بخلاف ما بيننا فانها جايزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو راي مثبتي الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاته فيمتنع تحليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ثابتة عن الذات حادثة فيستلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وهو عند هما بالقصد والاختيار او بالايجاب حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لا نم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بمكان او زمان او بوجود وعدم او هما اللذان ليست احديهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسما الاضافية ولا اشعار في هذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة وكذا التفسير بالشيئين من حيث ان احدهما ليس الاخر لصدقه على الكل مع الجزء وكالعشرة مع الواحد وزيد مع راسه مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حارث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته لان العشرة اسم للجميع يتناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وقال ايضا كل الشي غيره لان الشي لا يغاير نفسه واعجب من هذا ما قال لو كان الغيران هما الاثنين لكان الغير اثنا والاثنين ليس بمستعمل والغير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين رحمه الله ان ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قاطعة سمعية فلا يقطع ببطلان كلام من قال كل شيئين غيران نعم نقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات الباري عز وجل وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولا يخفى من اطلاق القول بان الصفات موجودات وان العلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات وظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير بتفسيرنا ولو سلم معناه لو سلم التغاير او التعدد بدون التغاير فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول بتعدد القدماء لكونه اخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في القديم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وتقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر بالاجماع فلا نم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة على ما يقوم به النصارى وانهم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن لزومهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة تصريح شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة ثلثة فاين هذا من القول باله واحد له صفات كما نطق به كتابه الكريم **قوله** واما التمسك اشارة الى شبهة اخرى ضعيفة حد الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكانت حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الجزء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموصوفة بالصفات الثابتة ان القديم اخص اوصاف الاله والاشتراك في الاخص حقيقته اذ به يعرف تميزه عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بالقدم القول بالالهية كما لزم النصارى والجواب منع كون القدم الاخص والاشتراك فيه

ثاني القدم الذات قد يكون موجبا الواجب مع الوجود القصوى لبقاء الصفات من القيمي (القدما ... ٣١٠

القدم بل وجوب الوجود الثالثة انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة العقلية لا تدل الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه وقد سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو رايكم في اتصافه بالاحوال والاحكام **قوله** والقوي الرابعة يعني ان من الشبه القوية في هذا الباب وان كانت مقدماتها الرامية لا تصفيه انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعند كم ان بقا الشي صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى بط لبس الاصحاب من لم يجعل البقا صفة زائدة بل استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى واما المنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقا ثم يقول عالم باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الوجود ازلا وابدا من غير ريب فنا عليه اصلا اتصافه بالبقا ضرورة ولا نعني بالتحرز عن التكلم به ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات لانها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء لاعراضه لكونها مغايرة له والبقاء القائم بالشي لا يكون بقاء لما هو غيره بهذا صرح الشيخ الاشعري واعترض عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل بقاء القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات ولما لم يرتبه البقا ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض ليست تغايرهما بل كون احدهما ليس الاخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات يكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان الله تعالى باق ببقاء له وبقاء البقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان قائما بالاخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركين بحركة واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشي انما يكون عالما بما هو علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وههنا قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشي عالما وقادرا بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم او قدرة له واللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم او للقدرة والعلم او القدرة باق بما هو علم او قدرة للذات ولقائل ان يقول نحن لا نتبين قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه قائمة به على الاطلاق وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك فلا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار **قوله** ولهم في نفي القدرة تمسكا المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفاقا بيان الملازمة من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة

بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة اذ لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد فههنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدرة العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نم انه لا يشترك بينهما سوى كونها قدرة لجواز ان يكون امرا اخص من ذلك بحيث يشتمل قدرة العباد ولا يشمل قدرة الباري ولا نم ان مخالفة قدرة الباري تعالى بقدرة العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان تنفرد بخصوصية لا توجد في شي منها تصلح هي لخلق الاجسام دونها **قوله** وفي نفي العلم تمسكوا في امتناع كونه عالما بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشي مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علة به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيستلزم استواءهما في القدم او الحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك مختلفين في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالموجودات على راي المتكلمين الثاني لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم واحد والا لما صح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الاخر ولجاز ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد للقطع بان علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون علما وقدرة وحياة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل ويلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل لما قالوا استدلالا لا بامر سرا ايراد ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل كيف جاز ان تكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير النهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشي لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الاخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان الباري تعالى ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه والمعارضة بالايات الدالة على ثبوت العلم كما مر **قوله** المبحث الثاني في انه قادر المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدمه وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى ذاته بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق وميل الامام الرازي رحمه الله الى ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس الميل المنبعث ولا خفاء في انها لا يلزم ان يكون كذلك في نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه في باب اثبات قادرية الباري تعالى انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف

المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيا من الحوادث مستند الى الباري تعالى بلا واسطة وذلك بان يتبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يتبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار تستند اليه الحوادث وهو ما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية تكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة ما لا نهاية لها من الحوادث مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث بيان استحالة ازلية الحركة قال الامام الرازي رحمه الله دخول حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان باوايل العقول وكيف ينصرم بالواحد على اثر الواحد ما انتفت عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما زعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم يزل دورة الى غير اول وولد قبل ولد وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف اثبات حوادث لا اخر لها كنعيم الجنان فانه ليس قضاء بوجود ما لا يتناهى وهذا ما اذا قيل لا اعطيك درهما ولا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لا اعطيك بعده لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك درهما وبالجملة فالحدوث ينافي نفي الاولية ولا ينافي نفي الاخرية لا يقال قد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين كما ذكر في المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفي الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول وان وجد فان لم يستند الى المؤثر فهو الامر الثاني وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا تقرير للاستدلال المشهور مع زيادة مقدمات لا حاجة اليها وهي الشرطيات الثلاث الاول لان الكلام في قاصرية القديم الذي اليه ينتهي الكل مع ان الثاني في كل من الاولين غير المعتقد ولهذا اعرض عنه وقال ان ثبت فلذلك في تقرير هذا الاستدلال لو كان الباري عز وجل موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال ولم لا يجوز ان هذا الاستدلال يعني على التقديرين لا يتم الا ان يبين حدوث ما سوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته تعالى او يبين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة وذلك لانه لو لم يبين ما ذكرنا صح الشرطية الرابعة من التقرير الاول ولا يلزم المذكور في التقرير الثاني لجواز ان تنتهي الحوادث الى قديم يوجب قديما تستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم التخلف ولا التسلسل وان لا يثبت قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل كل حادث مسبوقا باخر من غير بداية كما هو راي الحكماء في الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المسلم استحالته اعني ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الاخر من التسلسل اعني كون كل حادث مسبوقا باخر لا الى نهاية ليتم الاستدلال **قوله** ولتعدد من الادلة عدة بعد التنبيه على اصل الباب يريد ايراد عدة تقريرات للاصحاب الاول لما ثبت في اثبات الصانع

عن اسمه وابطال التسلسل انها الحوادث الي الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب
حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث اولا فيلزم ان يكون كل
حادث مسبوقا بآخر لا الي نهاية وقد تبين بطلانه الثاني تاثير الواجب في وجود العالم يجب ان
يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا واسطة او
بوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد تبين حدوثه واما بوسط حادث فينتقل الكلام الي كيفية
صدوره ويتسلسل الحوادث وقد تبين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف
واختصاص كل بما له من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لابد ان يكون لمخصص
لامتناع التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من
لوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امرا آخر فينتقل الكلام الي اختصاصه بذلك الجسم فاما
ان يتسلسل المخصصات وهو محال او ينتهي الي قادر مختار ضرورة ان نسبة الموجب الي الكل
علي السواء وهو المطلوب الرابع لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم ارتفاع
العالم بارتفاعه بمعني ان يدل ارتفاعه علي ارتفاعه لان العالم ح يكون من لوازم
ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل علي ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب
ح ممتنع ان يكون تاثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس
اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لولم يكن بقادر مختار بل موجب لزم الترجيح
بلا مرجح لان نسبة الموجب الي جميع اجزاء البسيط علي السواء السادس افعال الحيوان واعضائه
علي صورها واشكالها يجب ان يكون بقادر مختار اذ لو كان طبيعة النطفة او لامر خارج
موجبا لزم ان يكون الحيوان علي شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضي
الطبيعة ونسبة الموجب الي اجزاء البسيط علي السوية وعلي شكل كرات مضمومة بعضها
الي البعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط بمثل ما ذكر وقد يتمسك في اثبات كون
الباري عز وجل قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة
والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقص
يجب تنزه الله تعالى عنها وبان صانع العالم علي ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام والاحكام
عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لا يخلو عن مجال مناقشة اما الستة الاول فلما لا يخفى
علي المتامل فيها الواقف علي قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة السمعية الي
الكتاب ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار والاذعان بها قبل التصديق بكون الباري عز
وجل قادرا عالما ففيه تردد وتامل واما الثامن فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالات
في حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما ينافش فيها واما
التاسع فلا يثبت به علي ان ما نشاهد من امر السماء والارض مستند الي الواجب بلا واسطة
لا الي بعض معلولاته علي ما يزعم الفلسفي لكن من كان طالبا للحق غير هائم في اودية
الضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال **قوله** تمسك المخالف
بوجوه الاول لو كان الباري تعالي فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلقت
قدرته بالمعدوم دون الموجود ... الي المرجح
ينتقل الكلام الي تاثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم انسداد
باب اثبات الصانع سبحانه وتعالى لان مبناه علي امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار

الممكن الي موثر والجواب منع الملازمة وتبيين اي لا نم انه لو افتقر تعلق القدرة الي مرجح لزم
التسلسل لجواز ان يكون الترجيح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في
اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ولا يخفي ان هذا اولي مما قال في
المواقف اقتداء بالامام رحمه الله ان القدرة تتعلق لذاتها فلا نم انه لو لم تفتقر الي مرجح
لزم انسداد باب اثبات الصانع عز اسمه فان المفضي الي ذلك جواز ترجيح الممكن
بلا مرجح بمعنى تحققه بلا موثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه
بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك الثاني ان تعلق القدرة و
الارادة لذاتهما من غير افتقار الي حدوث تعلق آخر علي ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع
التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان الواجب ان استجمع جميع ما لابد منه في صدور الاثر
عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم
الاثر عند تمام الموثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لابد منه امتنع صدور
الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون الموثر وحاصل هذا يؤول الي انه لا فرق بين الموجب
والمختار والجواب انه لو سلم عدم تمام الموثر المختار فلا نم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا
مختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا ينافيه لانه بحيث لو شاء الترك بخلاف
الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا علي وجود الشي لكان قادرا علي عدمه
لان نسبة القدرة الي الطرفين علي السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شي
من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه
التاثير وحيث لا تاثير لا اثر والجواب ان معني كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل
اي ان شاء ان لا يوجد الشي لم يوجده ولا استحالة في ذلك وانما المستحيل هو ان يفعل العدم
وهذان الوجهان لنفي كون الموثر قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرهما في المواقف بطريق السوال
والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولا ولم يذكر غيره الخامس ان الفاعل
للشي بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولي به من الترك لزم استكماله بالغير وان
لم يكن اولي لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين ممتنع علي الواجب والجواب انا لا نم ان الفعل اذا لم
يكن اولي به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث كونه اولي في نفس الامر او بالنسبة الي الغير ولم
لا يجوز ان يكون تلك الاولوية اولي بالفاعل وان سمي مثله عبثا باعتبار خلوه عن نفع للفاعل ولا نم
استحالته علي الواجب السادس ان الباري تعالى لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا
وجواز كون الازلي اثرا للقادر وكلا الامرين محال وجه اللزوم ان اثره ان كان ممتنعا في الازل وقد
صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر فهو الثاني لان
امكانه في الازل مع الاستناد الي القادر في قوة استناده الي القادر مع كونه في الازل والجواب
منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الي ذاته ويمتنع وقوعه في الازل
نظرا الي وصف استناده الي القادر كالحادث يمكن في الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه فلا
يلزم جواز الاستناد الي القادر كما هو ازلي بل الممكن في الازل بالذات فلا نم استحالته
السابع ان اثر الباري تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل
وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شي من الواجب والممتنع بمقدور
لزوال التمكن من الترك في الاول والفعل في الثاني لم كلمها اي كليهما والجواب انه يعلم وقوعه

ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها **قوله** خاتمة قدرة الله تعالى غير متناهية اما بمعني انها
ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي الي حد ونهاية او بمعني انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لا يحتاج الي
التعرض واما بمعني انها لا تنحصر بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته
ابدية كنعيم الجنان وذلك بتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المقتضي
للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدل علي شمول قدرة
الله تعالى لكل موجود ممكن بمعني انه يصح تعلقها به ولما تورد عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض
الممكنات بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه ومجرد وجود المقتضي والمصحح لا يكفي بدون وجود
الشرط وعدم المانع اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق
وبموانعه دون البعض وهذا ضعيف علي ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة علي شمول القدرة
مثل والله علي كل شي قدير **قوله** وخالف المجوس المنكرون لشمول قدرة الله طوائف منهم المجوس
القائلون بانه لا يقدر علي الشرور حتي خلق الاجسام الموذية وانما القادر علي ذلك فاعل آخر يسمي
عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا وشريرا كما عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون
بانه لا يقدر علي خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدوره
عنه واللازم باطل لافضائه الي السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه والي الجهل ان لم يكن
عالما والجواب لا نم قبح شي بالنسبة اليه كيف وهو متصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي
امتناع صدوره عنه نظرا الي وجود الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم
عباد واتباعه القائلون بانه ليس قادرا علي ما علم انه لا يقع لاستحالته وقوعه ... المحصل وكذا
ما علم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لا ينافي المقدورية ومنهم ابو القاسم
البلخي المعروف بالكعبي واتباعه القائلون بانه لا يقدر علي مثل مقدور العبد حتي لو حرك جوهرا
الي حيز وحركه العبد الي ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه
او تواضع بخلاف فعل الرب وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية
او سفه وليست علي ما ينبغي لان ما وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في شموله المعصية ايضا
والجواب منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية فان قيل المشتمل علي المصلحة المحضة او الراجحة طاعة
وتواضع قلنا ممنوع اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل
علي المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور في نفسه حركات وسكنات ويلحقه هذه الاحوال والاعتبارات
بحسب قصد العبد ودواعيه وليست من لوازم الماهية فاستناؤها لا يمنع التماثل ومنهم الجبائي
واتباعه القائلون بانه لا يقدر علي نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق
بين خالقين لانه يجب وقوعه لكل منهما عند تعلق الارادة لما سيوجب حصول الفعل
عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع الموثرين علي اثر واحد والجواب عندنا
منع الملازمة بناء علي ان قدرة العبد ليست بموثرة وتجي ان شاء الله تعالى ولو سلم فانما يتم
خلوص الداعي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة للآخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون
واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المح وعند ابي الحسين البصري منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا
التصاق جوهر واحد بكفي انسانين فجذبه احدهما حال دفع الآخر فان الحركة الحاصلة فيه
مستندة الي كل منهما **قوله** واما شمول قدرته ... الاختلاف كان في شمول قدرة
الله تعالى بمعنى كونه قادرا علي كل ممكن ... تعلق به القدرة والارادة ... الوجود اصلا

او وجد بقدرة مخلوق وعلي هذا لا ينافي اختلاف الفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لا يقول
بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له
بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف
في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها وان كل ممكن الي اي ممكن يستند حتي ينتهي
الي الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع
بقدرته وارادته ابتداء بحيث لا موثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل ما هم
وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا علي انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا علي
انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض
الثاني دليل التوارد وهو انه لو وقع شي بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور الله تعالى ايضا فلو
فرضنا تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدي القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم
توارد العلتين المستقلتين علي معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز
ان تكون العلة هي المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر المتصف بكونه جاذبا ودافعا فانه لا دليل علي استقلال
كل منهما بايجاد تلك الحركة علي الوجه المخصوص ثم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها واسميا
قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شي بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى
وارادته بضد ذلك الشي في حال ايجاد الغير ذلك الشي كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه
فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شي منهما لزم عجز الباري سبحانه وتخلف
المعلول عن تمام علته وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح
وفيه ما عرفت لا يقال معني كون قدرته اكمل انها اشمل اي اكثر ايجادا ولا اشد اقتدارا
في المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه علي السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى
واشد تاثيرا فترجح علي قدرة العبد ويظهر اثرها **قوله** وخالفت الفلاسفة القول بانه
لا موثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجري
مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من المليين وغيرهم فذهب الفلاسفة الي ان الصادر عنه
بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا يترتب المعقولات مستندا
بعضها الي البعض فالفاعل للافلاك عقول ولحركاتها نفوس وللحوادث بعض هذه المبادي
او الصور او القوى بتوسط الحركات ولا فعال المعدنيات صورها النوعية ولافعال النبات
والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم موثرات وذهب الصابئون والمنجمون
الي ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندة الي الافلاك
والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال والاتصالات وغاية متمسكهم في ذلك
هو الدوران اعني ترتب هذه الحوادث علي هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع
بالعلية لجواز ان تكون شروطا او معلولات مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر التخلف
بطريق المعجزات والكرامات كيف ويبني علومهم علي بساطة الافلاك والكواكب وانتظام
حركاتها علي نهج واحد وهو ينافي ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات وانتسابها
الي الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات بمجرد النظر الي الدوران وزعم
الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الي امتزاج العناصر والقوى والكيفيات
الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان ما نسب الي المنجمين والطبيعيين هو مذهب الفلاسفة لانه

لما لم يعرف مذهب الفرقتين في مبادي الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون الباري
تعالي موجبا او مختارا جعل كلامهما فرقة من المخالفين وامام المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبائح
الي الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية الانسان
وغيره ذلك من الحيوانات اليهم وهو مسالة خلق الاعمال وسياتي فان قيل الفلاسفة والمعتزلة
لا يقولون بالقدرة فلا معني لعدهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية اي
كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا الفلاسفة لكن بمعني امتناع الايجاب علي ما قيل ان
القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد
الطرفين علي الاخر بانضياف وجود الاضافة او عدمها الي القدرة وعند اجتماعهما يجب حصول الفعل
وارادة الله تعالي علم خاص وعلمه وقدرته ازليان غير زايدين علي الذات فلذا كان العالم قديما
والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا لا معني **قوله** المبحث الثالث
في انه عالم اتفق جمهور العقلا والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما
متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبري فبالضرورة وينبه عليه ان من راي خطوطا مليحة
او سمع الفاظا فصيحة تنبي عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغري
فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات
واصناف الحيوانات علي اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا تفي
بتفاصيلها الدفاتر والاقلام علي ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية
والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يوت من العلم الا قليلا ولم يجد الي الكل سبيلا
فكيف اذا رقي الي عالم الروحانيات من الارضيات والسموات والي ما يقول به الحكماء ان في الجوهرات
ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض
بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون
فان قيل ان اريد بالانتظام والاحكام من كل وجه بمعني ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا اختلال فيه
اصلا وملايمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو ارفق منه واصلح فظاهر انها
ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فجل اثار المؤثرات
من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد استوجبت من العقلاء الحكماء عجايب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل
الاعضاء الي قوة عديمة الشعور سموها المصورة فكيف دعوي كون الكبري ضرورية قلنا
المراد اشتمال الافعال والاثار علي لطايف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملايمة للمنافع
والمطابقة للمصالح علي وجه الكمال وان اشتمل بالعرض علي نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه
ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وجها
الضروري علي بعض العقلا جاير وما يقال لم لا يكفي الظن مدفوع بالتكرر والتكثير وبانه
يكفي في اثبات غرضنا التصور الثاني انه قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا
يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار
افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش
والطيور علي ما هو في الكتب مسطور وبين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا
لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي
الي ذلك بان يخلقها الله تعالي عالمة بذلك او ملهمة هذا العلم حتي ذلك الفعل ثم المحققون

من المتكلمين علي ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها
سوال الاصحاب وهو انه لا يجوز ان يوجد الباري مع موجود استند اليه تلك الافعال المتقنة
المحكمة ويكون العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه
يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب
بالذات من غير قصد لا يدل علي العلم فيرجع طريق الاتقان الي طريق القدرة مع انه كاف
في اثبات المطلوب وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع
ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف علي التصديق بالعلم
والقدرة فيدور ورد بما حاصله منع التوقف وانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم
بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هنا مكابرة نعم يتجه ذلك
في صفة الكلام علي ما صرح به الامام رحمه الله **قوله** وعند الفلاسفة اورد من استدلالهم
علي علم الباري عز وجل وجهان الاول انه مجرد ليس بجسم ولا جسماني لما مر وكل مجرد عاقل
اي عالم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه في مباحث المجردات من ان التجرد مستلزم التعقل
وبيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد بري عن الشوايب المادية واللواحق
الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الي عمل يعمل به حتي يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك
من جهة القوة العاقلة لا من جهته وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه
وبين العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف علي حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصول
الشيء نفس المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة علي حصول المجرد فيه توقف امكان الشي
علي وجوده المتاخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان
مصاحبة المعقول ولا معني للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره
وكل ما يصح للمجرد يجب ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك
شان الماديات ولا خفاء في ضعف بعض المقدمات وفي انه لو صح ان مصاحبة المجرد المعقول
في الوجود تعقل لما كفي ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الي ساير المقدمات
الثاني انه عالم بذاته لانه لا معني لتعقل المجرد ذاته سوي حضور ذاته عنده وانه غير
عادم عينيته عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجتماعا للمثلين وهذا القدر وان كان مبنيا
علي اصولهم كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا
هو عالم بذاته الذي هو مبدا الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدا اعني العلة عالم بذي المبدا
اعني المعلول لان العلم بالشي يستلزم العلم بلوازمه والعلية لا تعقل بدون المعلول بل
المعلول نفسه وما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات
وان كان بلا وسط في الثبوت لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله كما
الزوايا الثلاث للقايمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشي العلم بجميع لوازمه
القريبة والبعيدة لاستقرارا لاندفاع من لازم الي لازم واجيب بان الكلام في العلم
التام اعني العلم بالشي بما هو في نفسه ولا شك ان علم الباري تعالي بذاته كذلك **قوله** قال لا يعلم ذاته
القايلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره
اما الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة واياما كان يقتضي اثنينية وتغايرا
بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني فلانه توجب كثرة في الذات

الاحدي من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالاخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول
عن الاخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم او نفس الارتسام ولا خفاء
في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات
وثانيهما ان العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا له ضرورة امتناع
احتياج الواجب في صفاته وكما لاته الي الغير فيلزم كون الشي قابلا وفاعلا وهو ممنوع
عن الوجه الاول اولا بعدم لزوم التغاير علي تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان
التغاير الاعتباري كاف كما في علمنا بانفسنا كما سبق في بحث العلم لا يقال التغاير الاعتباري
انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم علي التغاير
لزم الدور وايضا يرد النقض بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه كالواجب
وهو ممنوع لجواز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو
كان توقف العلم علي التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لا ينفك عن
العلم كما لا ينفك المعلول عن علته والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاتها التي هي عالمة لا
ان يكون العالم شيا والمعلوم شيا اخر وثانيا بان علمه ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام
صورة في الذات فلا كثرة الا في التعلقات والاضافات وتحقيقه علي ما ذكر بعض المتاخرين
ان حصول الاشياء له حصول لها عند وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة
لنا حصول لها عند القابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا يستدعي صورا مغايرة لها فانك
تعقل شيا بصورة تتصورها او تستحضرها وهي صادرة عنك بمشاركة من غيرك وهو الشي
الخارجي ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشي بها كذلك تعقلها
ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة
غيرك هذه الحال فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه
ثم ليس كونك محلا لتلك الصور شرطا في التعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك اعني
حصول الصور لك حالة كانت او غير حالة والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة
له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه علي ان كثرة الصفات في الذات
لا يمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم واجيب عن الثاني بمنع استحالة كون الواحد قابلا
وفاعلا **قوله** عالم خاتمة علم الله تعالي غير متناه بمعني انه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم وبحيط
بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات
الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما سمعا فمثل قوله تعالي والله بكل شي عليم
عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم خاينة الاعين وما تخفي الصدور
ويعلم ما تسرون وما تعلنون الي غير ذلك واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات اما
بواسطة المعني اعني العلم علي ما هو راي الصفاتية او بدونها علي ما هو راي النفاة وللمعلومية
امكانها ونسبة الذات الي الكل علي السوية فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان بمخصص
وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته فاذن الوجوب والتعلق المطلقة الخالي
لي يتمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بغيره والا لزم اتصافه بما لا نهاية عدده من الكمالات وهو محال
لان كل موجود بالفعل فهو متناه علي ما مر اما وجه اللزوم انه لو كان جايز الكمال حاصلا بالفعل
لانه مقتضي ذاته ولان الخلو عن الكمال الجايز عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث وقيل

الكلام الي العلم بهذا العلم وهكذا الي ما لا يتناهي لا يقال علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم
لانا نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم
فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمتغاير الاخر ولان
المتعلق بهذا مغاير المتعلق بذاك والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات
عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات
عالما والشي معلوما في الواقع لما عرفت من ان انتفاء هذا المحمول لا يوجب انتفاءها علي ان
مغايرة العلم بالشي للعلم بالعلم انما هي بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعتبارات الخارجية
فضلا عن لا تناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا الاشكال علي نفي علمه بذاته بل بشي
من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور متناهية لا في الخارج والبرهان انما قام علي الاول
ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهي اولا فلان كل معلوم يجب كونه متميزا وهو ظاهر ولا شي
من غير المتناهي بمتميز لان التمييز عن الشي بانفصال عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم
صفات غير متناهية في العلوم لما عرفت من تعدد المعلومات والجواب عن الاول انا
لا نم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا فان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك بل
ولا معني الانفصال عن الغير الا مغايرته له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام رحمه الله
عن الاول بان المتميز كل واحد منها وهو متناه واعترض عليه بانه اذا كان غير المتناهي معلوما
يجب ان يكون متميزا اولا يفيده تميز كل فرد والجواب انه لا معني للعلم بغير المتناهي الا العلم
اجاده وبهذا يندفع الاشكال علي معلومية الكل اي جميع الموجودات والمعدومات بانه لا
شي بعد الجميع يعقل متميزه عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به
بحيث لا عبرة بلزوم التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل واحد من الاحاد ومنهم من
قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شي من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغري
ان اريد التميز بحسب الخارج والكبري ان اريد بحسب الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته
ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالشبهة المذكورة لنفي العلم مطلقا **قوله** والفلاسفة في العلم
بالجزئيات المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات علي وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها
زمانية بل يجب التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو علي الله تعالي محال في ذاته وصفاته
واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فيتعقلها العقل بوجه كلي لا يلحقه التغير فالله تعالي يعلم جميع
الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في الزمان الماضي
وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحيث تغير الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابد
الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة
فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة
وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا واما التعلق الازمنة
في علومنا والحاصل ان تعلق الشي بالزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال الامام
رحمه الله ان اللايق باصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما مر
في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الي الالة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها
متشكلة وان لم تكن متغيرة في ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكاينة الفاسدة
فانها متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل

بل يجب العلم بها على ما تقرره الحكماء من انه عالم بها على الوجه الكلي بوسيلة العقل الاول بالذات ولا شك
ان كلا منهما جزئي والعمدة في احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار
في الغد فان بقي العلم بحاله يعني انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال
وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود
وهذا على القديم تعالى محال لا يقال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد
المطابق بما هو واقع لانا نقول لو سلم فانما يلزم لو لم يعلم على وجه كلي والجواب ان الجزئيات بل الاشياء
كذات البارئ وصفاته الحقيقية عنده من ابتهم وكذوات العقول فلا سبيل لها الا [illegible]
الحكم بالتعميم على ما يشير اليه كلام الامام رحمه الله انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية
ولما امكن النقض عن هذا الدليل بجواز ان يكون المدعى العام هو امتناع العلم بالجزئيات المتغيرات
او ان يكن الامتناع في الجزئيات المتغيرة على وجه الجزئية انحصر الجواب في الجواب على منع الملازمة
مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف
كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فني من غير تغير في ذات
القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه
صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله
بان الشيء سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم
الى مضي الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستانف فعلى هذا لا تغير في العالمية
التي يثبتها المعتزلة والعلم الذي يثبته الصفاتية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر
ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم او العالمية غير الاضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة
بتغير المضاف ولهذا اوضحوا هذا المعنى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لكثر بكثرته ضرورة
فيلزم تكثر الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات وبان العلم صفة ينجلي بها المعلومات
بمنزلة مرآة ينكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة تعرض
لها اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام وجلس عن يمينه فانه يصير
شيئا هنا الزيد بعدما كان يسارا له من غير تغير فيه اصلا وظاهر ان هذا لا يتمشى على القول بكون
العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا رده ابو الحسين البصري بوجوه
احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس في ستر على هذا الاعتقاد الى الغد وبقيت
ظلمة لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه
دخل لوجب ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة فاذا لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل غير
ثانيها ان متعلق العلم بانه سيدخل غدا من العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول [illegible]
وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول [illegible]
الى اصلا المختلفين او الصورة المطابقة له تغاير الاضافة الى الاجزاء والصورة المطابقة لهم
وكذا المشروط باحد المتنافيين يغاير المشروط بالاخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الاخر
كما اذا علم ان زيدا سيقدم البتة لكن غفل عند قدومه فلم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم من غير سابقة
علم له بانه سيقدم فالحق ان العلمين متغايران التغير في الاضافة او العالمية لا يقدح في قدم
الذات ومن العجب انه من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وما التعلق بالعالمية الباري [illegible]
دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان ازليان لا يتغيران اصلا فانه

في

بهذا الدليل [illegible] والجهل [illegible] هو عالم بجميع الجزئيات م

المرآة يتغير م

في يوم الجمعة لم يدخله في يوم السبت ويوم السبت يعلم عدم دخوله في يوم الجمعة غاية الامر انه يكون
التعبير عن العلم في الماضي والاستقبال سيوجد وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت ومعنى لا في
في الحقائق وكذا ما لمستند بعدم العالم في الازل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام
في العلم التصديقي والاضافي ان تعلق عالميته بهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت
وللعالم الوجود فيما لا يزال لو بقي يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لانتفاء متعلقه الذي هو
النسبة الاستقبالية اجيب بالمنع فانه ذلك التعلق حال عدمه انه سيوجد وهذه
النسبة بحالها واما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد وهو غير التعلق الباقي
والحاصل ان التعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى باق ازلا وابدا لا ينقلب
جهلا اصلا فقد علم البارئ عز وجل في الازل عدم العالم في الازل ووجوده فيما لا يزال
وفناءه بعد ذلك ويوم القيامة ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض
الامام بان البارئ تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل بانه
معدوم في الحال فيلزم الجهل والجمع بين اعتقادين متنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم
وقد تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله والتزم بعضهم ذهب ابو الحسين الى ان علمه
تع بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب
جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقائق
واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذاك قد عدم فانما يحدث فيما لا يزال
وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فانه يوجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل
وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات
واضافات ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار
لكونه مشروطا بشروط حادثة واما اعتراض الامام رحمه الله بان كل صفة تعرض للواجب
بذات الواجب اما ان يكفي في ثبوتها او انتفائها فيلزم دوام ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من
غير تغير واما ان لا يكفي فيتوقف ثبوتها على امر منفصل والذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة
او انتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف
على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا
ففي غاية الضعف لان ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم ان يكون متوقفا عليه كما في وجود زيد مع
وجود عمرو او عدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه
جهل ونقص وبان كل واحد من المطيع والعاصي يلجأ اليه في المهمات ودفع البليات ولولا
انه مما يشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تع ابتداء او
بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قوله المبحث
الرابع اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام
الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلاة والسلام ودل عليه ما ثبت من كونه فاعلا بالاختيار
لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل
الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثرة الخلاف في معنى ارادته فعندنا
صفة قديمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات
وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام

والوجود

بلغ

وانه في الذات قائمة بها [illegible] شان سائر الصفات وعند الجبائية صفة حادثة [illegible] م

الاكمل وعند الكعبي ارادته تعالى لفعله هي العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة
هي العلم بما في الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض
وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون بصفة
شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته
الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير
للعلم والقدرة وسائر الصفات شانه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل
والترك على الاخر وبيانه على مغايرته للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه يوجد
في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع التابع عنها وفيه نظر اذ قد لا
يتم الحصر سبق العلم بانه يوجد في وقت كذا عن ارادته ذلك ولا تاخر علمه بوقوعه حالا
عن ارادته الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشيء كما يقع وان
المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة لا بمعنى تاخره عنه في الخارج البتة والحق
ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضروري ثم قد يبين
قدمها وزيادتها على الذات بمثل ما مر في العلم والقدرة وقد يورد ههنا اشكالات الاول
ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها
بالطرف الاخر ومن الوقت الاخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء
فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح ويتسلسل لامتناع
وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها تتعلق بالمراد لذاتها
من غير افتقار الى مرجح اخر لانها صفة شانها التخصيص والترجيح ولو ليساوي بل المرجوح
وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجيحه بلا مرجح في شيء فان قيل مع تعلق الارادة لا يبقى
التمكن من الترك وينتفي الاختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار محقق الاختيار
الثاني ان الارادة لا تبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب
انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق بالترك فتخصص ما تعلقت به وترجحه وعند
وقوع المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها
قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه ان يريد
الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته ويشكل بايجاد الزمان الا ان يجعل امرا
مقدرا لا تحقق له في الاعيان فان قيل نحن نردد في الاثر الذي هو المراد كالعالم مثلا بانه
اما لازم للارادة فيلزم قدمه او لا فيكون مع الارادة جائز الوجود والعدم فلا تكون
الارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود
مترجح بل لازم وقد يمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد
بانه يعلم في الازل ان العالم معدوم وسيوجد وبعد الايجاد لا يبقى ذلك التعلق الازلي
مدفوع بما عرفت في المبحث السابق الثالث ان متعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم
استكماله بالغير والا فيلزم العبث والجواب ما مر في بحث قدرته قوله وحدوثها يشير الى نفي
مذاهب المبطلين منها قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد
لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب لا يكون

الا

وسائر الصفات م

الا بالاختيار فيتوقف على الارادة ويلزم الدور او التسلسل فان قيل اسناد الصفات
الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار ثم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا
على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد سبق
استحالته ولان تلك الشروط اما صفات البارئ تع فيلزم حدوثه لان ما لا يخلو عن الحادث
حادث او لا فيلزم افتقاره في صفاته وكمالاته الى الغير ومنها قول الجبائية من معتزلة البصرة
ان ارادته قائمة بنفسها لا في محل وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة
وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاتفاق على ان صفات البارئ
تع ليست من قبيل الاعراض وكلام بعض المعتزلة ان العرض بنفسه ليس بضروري بل
استدلالي تخيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء
ان ارادة الله تعالى ويسمونها العناية هو علمه بنظام جميع الموجودات من الازل
الى الابد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المرتبة غير المتناهية
التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات وهذا هو المقتضي
لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره
من الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل
الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة فقد صرحوا
في اثبات هذه العناية بنفي ما نسميه الارادة وقد عرفت مرادهم باحاطة علمه تع
بالكل وانها ليست الا وجود الكل ومنها قول النجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى
كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو
علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مامورا به
لا يكون مرادا له ولا خفاء في ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى
مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على ان ارادته
متعلق بشيء دون شيء وفي وقت دون وقت وانه قد اراد العباد بما لم يشاه منهم قال الله
تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قولنا لشيء اذا اردناه ولو شاء ربك لامن
من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشية والارادة الا
عند الكرامية حيث جعلوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول ما يشاء الله تعالى بها من حيث
يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات واما الاعتراض على قول النجار بانه
يوجب كون الجماد مريدا فليس بشيء لانه انما يفسر بذلك الله تعالى وذهب كثير من
المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين الحوار
في الشاهد والغائب جميعا وابي الحسين البصري في الغائب خاصة قالوا وهو
العلم او الاعتقاد او الظن بان في الفعل او الترك مصلحة ولما امتنع في حق
البارئ الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه تع هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة قبل
المريد قطعا وانما يقال فلان يريد هذا او يكره ذاك ولهذا يمدح او يذم ويثاب على ما
ويعاقب قال الله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة وقال منكم من يريد الدنيا
ومنكم من يريد الاخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعي لكان للفاعل شعور بحضوره [illegible]
الفاعل هو المؤثر في الشيء بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن

ث

الا المقول الكعبي

زي

اللازم بط لانا لانشعر عند الفعل او الترك بمرجح سوى الداعي الخالص والمترجح على الاصل
والجواب انه ان اريد بكونها فعلا لله مجرد استناده اليه كما في قولنا فلان يقدر على كذا
ويعجز عن كذا وهذا لا يقتضي كونه اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم المحذور
به وان اريد انه اثر له بطريق القصد والاختيار فممنوع ولا يبعد دعوى الاتفاق على نفي
ذلك كيف ولو كان كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسلت وترتب الثواب والعقاب
على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او يحصل الدواعي او نفي الصوارف او
نحو ذلك مما للقصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشيء فلا يقتضيان كونه فعلا اختيا
ريا وهو ظاهر ثم لا نم انه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد انفسنا
حالة لا ينبه منبعثة عن الداعي او غير منبعثة هي السبب الاقرب في الترجيح والتخصيص فدعوى كون
الارادة مغايرة للداعي اجدر بان تكون ضرورية ثم اذا اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو
كانت هي الشعور باني الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة
واللازم بط لان العطشان يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور
بمصلحة راجحة في فعل او ترك ذاك عند فرض التساوي في نظر الفعل او الترك مما لا ينبغي ان
يخفى على العاقل العارف بالعلائق والاوضاع نعم لو ادعي في حق الباري تع مع امتناع الحالة الجبلية
والاتصاف بالعلم بالمصلحة فذاك بحث آخر قوله خاتمة مذهب اهل الحق ان كل ما اراد الله
تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراد وان لم يكن مرضيا ولا مامورا به بل منهيا عنه وهذا ما اشتهر من
السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين ذهابا الى انه يريد من
الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدوها وكذا جميع
ما يقع في العالم من الشرور والقبائح واخرنا الكلام في ذلك الى بحث الافعال لما له زيادة تعلق
بمسئلة خلق الاعمال قوله المبحث الخامس قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث
لا يمكن انكاره ولا تاويله ان الباري تع حي سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع
العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى
السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب يجب له لبراءته عن ان
يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من
يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الموت والعمى
والصمم اضداد للحيوة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن
ضدها لكن لا بد من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية متشبثهم
في ذلك على ما ذكره امام الحرمين رحمه الله طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع
والبصر واذا صار حيا يتصف به وان لم يتم به آفة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله
للسمع والبصر سوى كونه حيا فلزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تع واوضح من هذا ما اشار
اليه الامام حجة الاسلام رحمه الله انه لا خفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف
بها فلو لم يتصف الباري عز وجل بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو بط
قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل المشي والحسن الوجه لان استحالته في حق الباري عز وجل مما يعلم
قطعا واطلاق السمع والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات
زيادة التوثيق والتحقيق لان الاذهان متفاوتة في الاذعان والقبول ربما يحصل للبعض

الاطمينان

الاطمينان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او عدة منها مع ما في كل واحد من
مجال المناقشة واما الاعتراض بانه لا سبيل الى استحالة النقص والآفة على الباري تعالى
سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا حاجة في ثبوت الاجماع وقيام الادلة
السمعية القطعية على كونه حيا سميعا بصيرا فاذن يحتاج الى سائر المقدمات التي ربما
ينا قش فيها فجوابه المنع او ربما جزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا
او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال
الكتب وارسال الرسل عليهم الصلاة والسلام فرع كون الباري تع حيا سميعا بصيرا اولا
لجله لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا اثبت على قاعدة اصحابنا رحمهم الله صفات قديمة هي الحيوة
والسمع والبصر على ما يجاني العلم والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع
والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان
يكون كل منها صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل شبهة من قبل الخصم
بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر
او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان
جسما واللازم بط وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق او صفة تتبعها
مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان
السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه
وليست الحواس الا قوى جسمانية والجواب انا لا نم كون الحيوة والسمع والبصر ما ذكرتم في الغائب بل الحيوة
بها في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حجة على الا
وقد نقلنا علي ذلك فيما سبق على ما نقل المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر
صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن الاشعري في الاحساس
من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما
بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم
لا انواعا مختلفة على ما مر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها
تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان تعلق بالمبصر تارة بحيث يحصل حالة ادراكية
يناسب تعلقها اياه وتارة بحيث يحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه قوله وعند
الفلاسفة على هذا لا يلزم ثبوت الصفة الزائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب
الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا عين كونه
عالما واتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات قوله خاتمة قال امام الحرمين رحمه الله
تعالى الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تع باحكام الادراكات الاخر اعني
الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين
والخشونة اذ كل ادراك نقيضه ضد سوآفة فما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر
دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم يتقدس الباري تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا
فان هذه صفات تنبئ عن اتصالات تتعالى الرب عز وجل عنها مع انها لا تنبئ عن حقائق الادراكات
فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذلك الذوق واللمس قوله المبحث السادس في
انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة

من غير توقف على امكان الكلام من صدقهم بطريق لئلا يلزم الدور وقد يستدل على ذلك
بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي
العالم القادر نقص واتصاف بامتداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا
كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق
اكمل من الخالق ولا عبرة بما يظن ان الجواب ههنا كما مر في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب الملل
والمذاهب في كون الباري تع متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل
الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية
للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك تدل عليها بالعبارة او
الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن او بالسريانية فانجيل او بالعبرية فتوراة
والاختلاف على العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة
وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة
على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قال الحنابلة والحشوية ان تلك
الاصوات والحروف مع توالها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا
بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تع وتقدس وان المسموع من
اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تع وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم
ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما
هو كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا ولما رات الكرامية ان بعض الشر اهون
من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف
المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته
على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات
فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة
والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى
ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق
لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الكذب والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو
مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء
حتى ان ما يرسم في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه
القاري ويخلقه الباري من الاصوات المنقطعة والحروف المسموعة وذهب الجبائي الى
انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتبها ويبقى عند
المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد
بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه [illegible]
القطعية والمشهور قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله تعالى
وهي قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في
احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه
من صفات الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف
والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقي النزاع بيننا

وبين

وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وان القرآن هو هذا المؤلف من الحروف الذي هو
كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت وعلى البحث والمناظرة في
ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تع
في ستة اشهر ثم استقر رايهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر لنا استدلال قوم على قدم كلام الله تعالى
وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين احدهما ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع
بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تع لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا واما اذا
سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه موجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تع
كما هو راي اهل الحق فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف
لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه
فانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شيء منها لما سبق من تعذر ذلك في بحث العلم والحادث
يمتنع قيامه بذات الباري تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام [illegible]
لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بان لو كان المتكلم من قام به الكلام مع الطروء على المتكلم من قام به الكلام
مع الطروء على المتكلم بالكلام الحسي لا بد من بقائه له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشيء ولم يسلم فانما يقوم [illegible]
لا بد له وايضا المتبادر من قولهم الامير متكلم بلسان الوزير والجني بلسان المصروع [illegible] ان المتكلم
من الحروف فلا يكون مترتبة الوجود بل يكون مجتمعا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه
نقش الكلام وانما يلزم الترتب في التلفظ والقرآن لعدم مساعدة الآلة وبه [illegible] القرآن الذي اسم للنظم والمعنى جميعا
لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذات الباري اجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت وفاقا لغة وكون
المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم سند المنع [illegible]
الاول لكون المتبادر باسم الفاعل وجود المعنى لا سيما في الاعراض السيالة كالحركة والتكلم ولم يسلم
يكفي التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق ونحو ذلك ومعنى
التكلم بلسان الغير ايقاع الكلام اليه مجازا واما الثاني فلان الكلام المنتظم من الحروف المسموعة دون صورة المرسوم في
الخيال المخزونة في الحافظة والمنقوشة باشكال الكتابة مع ان قيام الحروف والصوت بذات الله ليس [illegible]
كانت غير مرتبة الاجزاء [illegible] فان الوجه الثاني ان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او
اخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي [illegible]
على موجبها هو الذي نسميه كلام النفس [illegible] ابي هاشم [illegible] الخواطر وهي مغايرة للعلم والارادة
سيما في [illegible] غاية الطلب نعم [illegible] ان الطلب النفسي هو الارادة وان قولنا [illegible]
الفعل [illegible]
الرجل [illegible]
[illegible] قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة [illegible]

عليه السلام بالطور بل استمر ازلا وابدا والاوامر بط اجماعا وجوابها ان الكلام وان كان ازليا لكن
تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصلاة زيد مثلا
بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى عليه السلام في الطور على انك اذا حققت
فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره وبهذا اخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القدم
تسوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى
يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم بط قطعا وهذا الرأي عليه بحيث لا يتناول الحق
والقبح لذات الفعل ليمتنع صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس **قوله** المذهب ان
كلام الله الازلي واحد فال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها
فيما لا يزال وتوعرت ضعفه وقال الامام الرازي رحمه الله هو في الازل خبر ومرجع الكل
اليه لان الامر بالشي اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى
هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي لا حقيقتهما والاوفق ما ذكره امام
الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع
على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع ان التكلم بالامر والنهي والخبر وغيره كلام واحد وحكمنا بانه
واحد يتعلق بجميع التعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه
هذا المعنى واذا حققت فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة
الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقدم
ذلك في القدرة **قوله** المبحث السابع في صفات اختلف فيها فمنها اختلف فيها اهل الحق القائلون
بالصفات الازلية زعم بعض الظاهرين انه لا صفة له تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين
احدهما انه لا دليل عليه فيجب نفيه ولا يمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك
بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها بعد العارفين الكاملين واللازم
منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه
النقائص وهما لا يدلان على صفة اخرى ورد المنع بالتكليف بقدر الوسع ولو سلم فلما ادرك
ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا ثم انه لا طريق سوى ما ذكرتم البتة الشرع طريقا قويا
وصار اما استقهما من الصفات المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ الاشعري واتباعه من اهل
السنة لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان
البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه
لان الشي قد يوجد ولا يبقى كالاعراض سيما السيالة والاكثرون الى انه ليس صفة زائدة على
الوجود بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود
من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا
بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لانه لا وجود له موجود لذاته هو باق
لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني
كان لزوم الحال الظاهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لا لامر سوى ذاته
صاحب الصحايف ان اللازم ليس الا افتقار صفة اخرى ثابتة من الذات ولا امتناع فيه
كالارادة تتوقف على العلم والعلم على الحيوة وليس بشي لان الوجوه ليس من الذات ولو سلم
فافتقاره الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات وثالثها لو كانت باقية بالبقاء لا

لا بنفسه فان افتقرت صفة البقا الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني
على الاخر وان افتقر الذات الى البقا مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقا لا الذات هذا
وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد
الواجب لان كلا من الذات والبقا يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقا الى الذات
الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما
فرض من عدم افتقار البقا الى الذات مح لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها
ان البقا لو كانت صفة ازلية زايدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وح كان
لها بقا ويعود الكلام اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان
لم يكن باقيا كان كسائر الاعراض وقد تبين بطلانه فان قيل هو باق ببقا الا ان بقاءه نفسه لا زايد
عليه لئلا يتسلسل قلنا فح يجوز ان يكون الباري تع باقيا ببقا هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة
البقا على ما هو راي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو راي اهل الحق واعترض
على هذا الجواب بان كون بقا الباري تع او علمه او قدرته نفس ذاته تع يرفع اثبات
الصفات بخلاف كون بقا البقا نفس البقا كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك فاورد
الاشكال ببقا الصفات فان العلم قديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع
ان يكون البقا نفس العلم والقدرة وغيرهما فيلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت تعدد القدما
بقا احد وللقوم في التفصي عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض القدما انا نقول
الذات باق ببقائه ولا نقول الصفات باقية لئلا يلزم المح وفساده بين لان كون الصفة
الازلية باقية ضروري الثاني لبعض الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقا هو نفس العلم
وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقا واورد عليه الاستاذ بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم
كونها باقية وامتنع البقا في البقا وكونها باقية ببقا زايد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى تعين
ان كلا منها باقية ببقا هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقا
لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقا الذات بقا له وبقا لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه
حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كاين في المكان بكون حصة ويزيد عليه ضرورة تحقق
الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كاين بكون هو نفسه لا زايد عليه قايم به ولم يكن
العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقا الذات ليلزم كونه عالما باقيا بالشي الواحد
فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقا والعلم باقيا بما هو علم وهو مح قلنا المستحيل
ان يكون الشي عالما بما هو بقا له او باقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقا له والبقا
بقا للعلم وليس علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقا هو نفسه فلم لا يجوز كون
الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو راي المعتزلة قلنا
لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم المساوات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز
كون بقا العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقا الذات نفسه ولا يثبت صفة زايدة فان قيل
الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو ههنا قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقا الذات
قلنا خطابي ومعارض بان الاصل عدم تكثير القدما الا لمانع الوجه الثالث للاشعري
ان الصفات باقية ببقا هو بقا الذات وجاز ذلك لعدم التغاير بين الذات والصفات
بخلاف الجوهر والاعراض مع اعراضه فلهذا لم يكن بقاؤه بقا لها ويرد عليه ان الصفات

كما انها ليست عين الذات فليست غيره ايضا ولا امتنع اتصاف الشي بصفة قائمة بالغير فكذا
بصفة قائمة بما ليس نفس ذلك الشي واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقا الذات
لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشي لان ذلك فرع صحة
الاتصاف ومن ح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا **قوله** ومنها التكوين اشتهر القول
به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه ومنهم من نسبوه الى قدمايهم الذين كانوا
قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولا مربوب
والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ما حققه
في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لا تستلزم ازلية المكون
الا انهم سكتوا عما هو الاصل اعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك والترجح
بارادته والعمدة في اثباته ان الباري تع مكون للاشيا اجماعا وهو بدون صفة التكوين مح
كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون ازليا لامتناع قيام الحوادث بذات الله تع ثم تختلف اسماؤها
بحسب اختلاف الاثار من حيث حصول المخلوقات به تسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور
تصويرا والحيوة احيا والموت اماتة الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية
كالعلم والقدرة ولا نم ان التاثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر
الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وقد يستدل
بوجوه اخر احدها ان الباري تع تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق الباري المصور فلو لم
يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان ذلك تمدحا من الله تعالى بما ليس فيه
وهو مح ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه مح واجيب بانه كالتمدح بقوله
تع يسبح له ما في السموات والارض وقوله تع وهو الذي في السما اله وفي الارض اله اي معبود
ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال في الازل والاخبار عن الشي في الازل لا
يقتضي ثبوته فيه كذكر الارض والسما والانبيا عليهم الصلاة والسلام وغير ذلك والتمدح في
الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال بما له من صفات الكمال
وثانيها ان الاشاعرة يقولون في قوله تع انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه
جرت العادة الالهية بتكون الاشيا لاوقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا معنى لصفة
التكوين الا هذا واجيب بانه ح يعود الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين
يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين لما فيه من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها
ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو خلا عنها في الازل لكان نقصا عليه وهو مح قلنا
لا نم ان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه به في الازل ولا نم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك
نعم هو في الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين احدهما
انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث والاخراج للمعدوم من العدم الى الوجود كما هو
القائلون بالتكوين الازلي ولا خفا في انه اضافة يعقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون
موجودا عينيا ثابتا في الازل وثانيهما انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة
امتناع التاثير بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها يكون الاشيا
لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة
وتعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون

في وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لا تستلزم ازلية المخلوق
لانه لما كان دايما مستمرا الى زمان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر
وتخلف المعلول عن العلة في شي ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما
ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض النسبية لا فيما نحن فيه وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة
المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الا جايز التاثير فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات
ولما ذكرنا من ان القدرة جايز التاثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازي رحمه الله ان
الصفة التي يسمونها التكوين يكون تاثيرها اي بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا تتميز
عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض
صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق لا ينافي الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق
شي من مقدوراته كان حصول ذلك الشي واجبا لان هذا بعد التسليم الاول اعني ما يكون
تاثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز **قوله** وما نقل قد اشتهر عن الاشعري ان الخلق
نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره فاسد وفساده غني عن التنبيه فضلا عن
الدليل والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شايع في المخلوق بحيث
لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سوا جعلنا حقيقة فيه او مجازا مشتهرا في الخلق بمعنى
المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون معناه ان الشي اذا اثر في الشي واوجده
بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد
فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وقد سبق ذلك في الامور العامة **قوله** ومنها القدم اثبته
ابن سعيد صفة يكون بها الباري تع قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات ورا الارادة
وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضي ادراك الشم والذوق واللمس صفات
ورا العلم **قوله** ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستوا
في قوله تع الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تع يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد
لما خلقت بيدي والوجه في قوله تع ويبقى وجه ربك ولتصنع على عيني وتجري باعيننا
وعن الشيخ ان كلا منها صفة زايدة وعند الجمهور وهو احد قولي الشيخ انها مجازات اما الاستوا
مجاز عن الاستيلا او تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود
والعين عن البصر فان قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تع فما وجه تخصيص خلق ادم عليه
السلام سيما بلفظ المثنى وما وجه الجمع في قوله باعيننا قلنا اريد بانه اريد كمال القدرة وتخصيص
ادم عليه السلام تشريف وتكريم ومعنى تجري باعيننا انها تجري بالمكان المحوط بالكلاة
والحفظ والرعاية يقال فلان بمرأى من الملك اذا كان يحوطه عنايته وتكتنفه رعايته وقيل
المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين من علما البيان ان قولنا
الاستوا مجاز عن الاستيلا واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو
لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها
في الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص **قوله** الفصل الرابع في احواله من انه
يمكن ان يرى وهل يمكن العلم بحقيقته ومنه بحثان الاول في رؤيته ذهب اهل السنة
الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة
والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة

والمكان

والمكان لكونه عندهم جسما تعالى وتقدس عن ذلك ولا نزاع للنافي في جواز الانكشاف
التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين
بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم
كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا
العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاول نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو
في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان
تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها
تغني عن الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المط فاحتاجوا الى بيان الامكان
اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بان الاصل في الشي سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم
ترد عنه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر
والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان
احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه الصلاة والسلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على
استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل وقوعه لنا من
المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك الاية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو
لم يجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم بط بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه
اللزوم انه ان كان عالما بانه تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز كان طلبه الرؤية عبثا والجرأة
لا يليق بالانبيا عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية
على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان
المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمح لا يقع على شي من التقادير واعترضت المعتزلة بوجوه
الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري
الثاني انه على حذف المضاف والمعنى ارني اية من اياتك انظر الى ايتك وكلاهما فاسد
لما فيه من العدول عن الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي لرؤية
الله تعالى باجماع المعتزلة لا العلم الضروري ولا الرؤية الاية والعلامة كيف وموسى عليه
السلام عالم بربه عز وجل سمع كلامه وحصل مناجيه ومخاطبه واختص من عنده بايات
كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري وان تدكدك الجبل اعظم اية من اياته فكيف يستقيم نفي رؤيته
الاية وايضا الاية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار
وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين
وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد جدا اذا وصلت بالى
ما اول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والانكسي في الاية وصل الرؤية بالى الثالث
للجاحظ واتباعه ان موسى عليه السلام انما سال الرؤية لاجل قومه حين قالوا ارنا الله
جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها
بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى ولهذا قال اتهلكنا بما فعل السفها منا وهذا ايضا مع مخالفته
الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلان تجويز الرؤية باطل كفر
عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عليه السلام تاخير الرد وتقرير الباطل الا ترى انهم لما

قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة ثم رد عليهم نبيهم بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يتبين
الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع واما اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والالزام
على موسى عليه السلام لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام
مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب لها ومشاهدة للمرتين الجوال
والاهوال والا لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو الخبر بانه كلام الله
والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا استحالة الرؤية
وظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال
والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين
حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فامرهم ان يتوجهوا او يجيبوا لها
ليجيبوا واضاف موسى عليه السلام الرؤية الى نفسه دونهم ليلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو
سالها لنفسه لراه لعلو قدره عند الله تعالى وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله
تعالى واما الحاضرون فهم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى
عليه السلام في الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية
الا ان يطلعوا فيخبروا السائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوه من موسى عليه السلام مع تاييده
بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سال الرؤية مع علمه بامتناعها للزيادة الطالبية
تعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى
ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب الرؤية ... المعتزلة الخامس

شبهوا المقابلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي حقيقة كما في الرؤية بالذات او حكما
كما في الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة
فيها المقابلة للرائي حقيقة كما لو الصورة كالوجه مثلا ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة
ويدعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز وهو ح
ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال الجوهر وبالتبعية عرض ولكان اما في البدن
او خارج البدن او فيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيهما اذ لا تعقل الرؤية ان لم يكن فيه
ولا خارجه لانتفاء المقابلة ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون
متبعضا وهذا خلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا اختلاف في ان يكون العلوم كلها
او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة او لا فيكون في العين او متصلا
بها ولكان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيتجزى او منفصلا
عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب
بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته اما مع رؤية شيء آخر مما في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة
ان رؤية الشيئين دفعة لا تعقل الا كذلك واما لا معها فيكون ما سواه خفيا في الدارين
وهو غير ظاهر مع شرائط الرؤية وحصول علمه بشغل احد المؤمنين الى غير ذلك من الاحتمالات
والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى
متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع
ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية
لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها
عن الشرائط المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي
عن جميع الحالات والصفات على ما يتوهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال
العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة
العين لابد ان يكون له كيفية من الكيفيات نعم يتوجهون ان يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع
الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم
الضروري **قوله** الثاني الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما
باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف
المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب انه هذا مما
نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولو سلم فانما هو في الشاهد
دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما
فلجواز ان تقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة **قوله** الثالث الشبهة الثالثة
شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فلزم ان
نراه الآن في الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص الناطقة
الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب
سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او
اللطافة او البعد او القرب وحيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين
انما يشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية

لجاز

لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها او لم يوقعها على شرط
آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور
الممكنة فلا نسلم بطلان بل قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست بلازمة بل اتفاقية
قولنا لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان الممكن محالا وان اريد جوازه عقلا بمعنى
تجويزه ثبوت الجبال لا يجوز لك مما يخلو لا ينافي العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها
من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به منفيا على الحاله انه يجب الرؤية عند حصول
حصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل به لك سلنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة
في حق الشاهد لكن لا نم وجوبها في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان يكون الرؤيتان مختلفتين
في الماهية مختلفتين في اللزوم او يكون رؤية الخالق عز وجل مشروطة بزيادة قوة ادراكية
في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة في بعض الاوقات ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من
ان العين اعني الدنيوية والاخروية لما كانتا مثلين لزم تساويهما في الاحكام واللوازم
والشروط وان الشروط والموانع يجب ان يكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعي ولانه
اذا قيل ان لنا هناك ربما آخر معتبرا ناجميع ما ذكر من الشروط وانتفاء الموانع الا انه لا نرى
لانتفاء شرط او تحقق مانع غير ذلك فنحن نقطع ببطلانه واحتج الامام رحمه الله على بطلان
انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين احدهما وهو مبني على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم من
اجزاء لا تتجزى انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه دون
البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط وارتفاع مانع لما
كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول
الشرائط المذكورة في الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع
لا يقال كل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فح يكون رؤية كل ذرة
مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب عن الاول بمنع التساوي فان اجزاء
الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض منها يقع في حد البعد المانع من الرؤية
بخلاف البعض وعن الثاني بانه دور معية لا يقدح **قوله** الرابع هذه الشبهة السمعية
واقواها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر
عبارة شائعة في الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى
اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال
والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الآخر مثل ادركته ببصري وما رأيته والجمع المعرف
باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول
وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه وتعالى قد اخبر بانه لا يراه
احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه تعالى وهو محال لا يقال اذا كان الجمع للعموم
ونفي الشمول على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب
الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه كل احد ولا نزاع فيه لان الكفار لا يرونه
لانا نقول كما يستعمل لعموم السلب مثل ما قام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل
لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين والله لا يحب الكافرين والمنافقين وكذلك
صرح كثيرا كل شيء لا يبلغ كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا

نطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم
وان اعتبر النفي اولا ثم نسب الى الكل فلعموم السلب ولذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل
على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي مثل ما ضربته تأديبا اي بل اهانة
سلب للتعليل والعلة الفعل وما ضربته اكراما له اي تركت ضربه للاكرام تعليل السلب والنفي
وما جائني راكبا اي جائني ماشيا للكيفية وما جاء مستطيعا اي ترك المجيء للاستطاعة
تكييف للنفي وفي هذا الاصل ان النكرة في سياق النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل سلبا
جائني رجل لا انه النفي مثل قولنا الآتي رجل بل اثنان والاسناد الفعل المنفي الى غير
الفاعل والمفعول الحقيقي اذا قصد نفي الاسناد مثل ما قام ليلي وما صام نهاري وما ربحت
تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت ولذا اما ليل بنائم وان كان ظاهره نفي الاسناد لان المعنى
ليل ساهر وان متعلق النهي قد يكون قيدا للنهي مثل لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى وقد
يكون قيدا للمنهي اي طلب الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين للتأكيد النفي
لا لنفي التأكيد وما زيد ضربت لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص واعتبر اسا عبد الاختصاص
الانكار دون العكس واذا تحققت هذا فالاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا للجزاء
فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق
الامر كما يكون قيدا للمطلوب يكون قيدا للطلب مثل اضربها تأديبا وزكّ لانك غني وهذا اصل كثير
الشعب عزيز الفوائد يحتاج المتعمق له والمحافظة عليه ولم ينبه القوم على ما ينبغي بل ذهب الزنا
اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال
حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى وثانيهما
اي ثاني وجهي التمسك ان الله تعالى تمدح بكونه لا يدرك بالبصر وارد مورد التمدح مدرج في اثنائه
المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفي الجواز
والجواب اولا انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لا نم عمومه في الاحوال
والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه ان هذا تمدح وما به
التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع
الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول لحدوثها والرؤية من هذا القبيل
فقد يخلقها الله تعالى في العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور والرجحان ولكنه
انما يعتبر في العمليات وثانيا لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية
مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول مأخوذ
من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركته بصري لاحاطة الغيم
به ولا يصح ادركته بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة
من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالا لهم
بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رأيته متناقض انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا ونقلهم
عن ائمة اللغة ترادفهما فان ادرك الحواس بمعنى ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة
عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل
في حق الباري تعالى لم يكن لقوله لا تدركه الابصار فائدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار جهة
قلنا انما فائدته فالتمدح تنزيهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحد والنهاية

واما

واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤيته اياها وعلمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثا
ان المنفي ادراك الابصار ولا نزاع فيه وانما النزاع ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه
وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه ولما ان جميع الاشياء كذلك اذ
المبصرات هنا انما يدركها المبصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك بل لا نزاع في اصلاح
الفهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والاتصال
فيكون نفيه تنزيها للباري تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع فيه
قوله بل ربما التزم جوازها اشارة الى استدلال الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وتقريره
الظاهر من تقريرهم ان التمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب
الكبرياء لا لامتناعها كما للمعدوم حيث لا يرى ولا تمدح له في ذلك واعترض بان ذلك
لو اراد عما سوا صل الممادح والكمالات اعني الوجود واما الموجود فيتمدح بنفي الرؤية
التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يجز رؤيته واجيب بانه لا تمدح في ذلك ايضا
لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعترض بان
هذا لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود
فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث
وسمات النقص فسلم لكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع عز وجل فانه عرف بالادلة القاطعة
قدرته وكماله وادرج تمدحه بنفي الرؤية في اثناء كلام نفي سمات الحدوث والدال على
على آيات العظمة والجلال اعني قوله بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير
يدل على جواز الرؤية ليصلح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز
الرؤية الخالي عن سمات النقص بل المعروف بصفات الكمال تمدح له واعترض بانه
ان لا يزول فلا يرى في الآخرة لامتناع زوال ما به التمدح نقص وليس بان ذلك انما هو
فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات الفعل لان الرؤية
يخلق الله تعالى وقتها يخلق اضدادها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال التمادح الراجع
اليها اذ لا عيب بذلك تغير في القديم ولا نقص للذات ولما لم يستقم هذا على راي القائلين
بقدم التكوين ومغايرته للمكون ولم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا فعل
للشيء في ان يخلق الله تعالى في اعين الناس رؤيته او ضدها الا ان كل حادث ومدح لا يرى
اذ لم يخلق الله في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي
والوقوف على حده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء
امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا مدح بنفي الادراك فيما يمتنع رؤيته التي هي سبب
الادراك كالمعدوم ولا فيما يصح رؤيته لكن عرف حده ونقصه كالاصوات والروائح
والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله
وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا فليتأمل **قوله**
الخامس هذه شبهة السمعية وتقريرها ان الله تعالى قال لموسى عليه السلام عند سؤاله
بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التأبيد فيكون نصا في ان موسى عليه
السلام لا يراه في الجنة او على سبيل التأكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم
الاوقات واذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون الكلمة للتأبيد


٣٥٦
٣٥٥
٣٥٨
٣٥٧

امتناع ایجاب العلل بان قيل الا لازم من شمول قدرته كون الفعل مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته
وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها بالنظر الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها البتة والحق ان جواز وقوع
الاثر بقدرة العبد يستلزم جواز الحق وهو محق وفيه نظر ومن تحقيقات الامام رحمه الله تعالى في بيان
كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب ولا يجوز ان يكون محوجا الى سبب
لا بعينه لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فتعين ان يكون
محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى ذلك
السبب والسبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيكون الكل بايجاده
وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور
لله تعالى واقعا بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده
فيلزم ترجيح احد المتساويين بل ترجيح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان
قدرة الله تعالى اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع القدرتين المستقلتين واما
ان لا يقع بشيء منهما وهو ايضا باطل لان التقدير وقوعه في الجملة ولان التخلف عن المقتضي لا يكون
الا لمانع وما ذاك الا الوقوع بالقدرة الثانية فلا يتصور الوقوع بهما الا اذا وقع بها وهو محال
وايضا لو وقع بقدرة الغير لما بقي لله تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد
معجزا للرب سبحانه وتعالى وهو محال بخلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون تعجيزا للقدرة لا
تعجيزا **قوله** الثاني الوجه الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما
بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف يكون بلا
مرجح ورجحان ذلك النوع وذلك القدر من مخصص سوى القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بالعلم
به ولظهور هذه الملازمة تمسكوا على وجود العلم لمولى تعالى بعلم من خلق ويستدلون عليه
العالم على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم يصدر عنه افعال اختيارية
لا شعور له بتفاصيلها كمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشي انسانا كان او غيره تقطع مسافة معينة
في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الاحياز والاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالانات
التي يتألف منها ذلك الزمان ولا بالسكنات التي تتخللها لتكون تلك الحركة ابطأ من حركة الفلك
او بالحد الذي ليامن وصف السرعة والبطوء ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم
مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء
عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير
شعور منه بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات
والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها تتأتى تلك الصور والنقوش **قوله** الثالث
لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لما كان [illegible] اما ان
يتوقف على مرجح او لا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وسد باب اثبات الصانع
سبحانه وتعالى ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول
ان كان ذلك المرجح من العبد ينتقل الكلام الى صدوره ويلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح
لا يكون منه واذا كان المرجح اتفاقيا لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد
بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك [illegible] وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية
ولان وجود الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما

[illegible] (marginal note)

يتم

يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل الى قدرته واختياره من غير
جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله ويعترض لو عهنا الاعتراضات احدها انه لو تم لزم
في تنافي الضرورة فلا يستحق ثواب الانسان ولا عقابا ... بالضرورة ان لا يحكم ... اختيار الا واما ان شيئا
الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري تعالى فيلزم ان يكون موجبا
لا مختارا وذلك ان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم العالم وصدوره
عن الباري تعالى بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم
يكن حاصلا ننقل الكلام الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا تسلسل بل ينتهي الى امر الجنس يلزم
معه الاثر ويعود المحذور وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب
وقدحي العطشان لان الارادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح واما
الحال الترجيح بلا مرجح ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وحلوله لا
وجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن
الاول بان كلا منا في حصول الشبه والداعية التي يجب معها الفعل او الترك ولا خفاء في انه ليس
بمشيئتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله
ولهذا ذهب المحققون الى ان المال هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان كان الانسان مضطرا
في صورة مختار وعن الثاني بان الباري تعالى ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في
وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد
وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين
بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان
كان مساويا للآخر او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا تكون بمشيئة
العبد بل بمحض خلق الله تعالى ومع وجوب الفعل ولا يتمكن العبد من تركه ولا نعني بالانتهاء الى
الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع **قوله** الرابع قد ثبت ان الله تعالى عالم بجميع
ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل فكلما علم الله تعالى انه يقع يجب وقوعه وكلما علم
الله تعالى انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته
ولا شيء من الواجب والممتنع باقيا في مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل
يجوز ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا يجب ان
يقع البتة بقدرته واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار
غاية الامر انه يكون بايجاده لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة
وتداركنا الى ان المقصد من بعض الادلة انما هو الالزام دون الاتمام ثم يرد نقض الدليل بفعل
الباري تعالى لجريانه فيه مع تحقق الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختيار
ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا محقق في فعل الباري تعالى لان ارادته
قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجاز ان يتعلق بتركه فلا يصح سابقة علم بتحقق
الوجوب او الامتناع اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا يتحقق وذلك
ارادة العبد وتقرير الامام رحمه الله في المطالب العالية هو انه لو وجب في الازل وقوع الفعل او
لا وقوعه في وقته لزم ان يكون هذا الوجوب سببا لكون العبد لان الكائنات لا يصلح سببا
للازلي لم يمتنع وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا متبوع لان العلم والارادة انما التأثير

[illegible] (marginal note)

فثبت ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بواسطة وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا
لكن النقض متوجه عليه **قوله** واما التمسك كما استدل على وجوب الفعل او الترك بتعلق
العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب اولا
وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد ورد اولا بمنع الحصر لجواز ان لا تتعلق ارادة الله تعالى
بشيء من طرفي الفعل والترك وثانيا بمنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما
هو المذهب عندهم كما سيجيء **قوله** الخامس لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا اراد
انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك فاما ان يقع المرادان جميعا
وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع منهما شيء وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث
عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع وما المانع لكل من المرادين سوى
وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون
الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير
تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال
بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة ودفعه الامام بان المقدور لا يقبل التجزي
ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك بل يلزم تساوي
القدرتين في القوة غاية الامر ان احدهما تكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى
وعليه منع ظاهر **قوله** وقد يستدل للمقصد يعني على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى
دون قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته
واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف
الاوقات ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق
به التنزيل الكريم احتجاجا على منكري الاعادة بالنشأة الاولى واعترض بمنع امكان
اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية الابتداء شرطا او خصوصية العود
مانعا او منع قدرة العبد على الاعادة ليس بشيء لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لو
كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه
يتعذر علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في الاحتياط
والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام
والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود
ولا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم ولا يرد النقض بالقدرة الاكتسابية لانها انما تتعلق
بالذوات والاحوال ولا هي مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثير من الحسنات
ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض والشياطين وكثير من الموذيات ولا شك ان الاول
احسن من الثاني واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا
واصلح اوارشادا فان فعل القدرة على الايمان احسن واصلح من الايمان لتوقفه عليها
وهي خلق الله تعالى قلنا فيلزم ان يكون القدرة على الشر والتمكين منه شرا من الكفر وانبع منه
ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تبارك وتعالى في ان يرزقه الايمان
والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه
لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقدير والتثبيت لانه عائد الى الجهو

في

في الزمان الثاني وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون على حمد الله وشكره تعالى
وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه واعطائه وان كان الكسب مدخل
فيه واما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشيء آخر فان
قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شأنه استحقاق المدح
والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لا الذم بخلق القبائح وارسال النقم لانه المالك على الاطلاق
لا يقبح خلق القبيح فان قيل نعتقد ان الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر في بعض
الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر قلنا وجهه قلنا وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفي رحمه الله
من ان الايمان ليس كله من الله تعالى الى العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله تعالى على ما هو القدر
بل من الله تعالى التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد
المعرفة والتصديق والاهتداء والقبول وهي مخلوقة هذا والاوجه ان نحمل على كتاب وسنة
والصواب ثم لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف فالاولى التمسك بالكتاب والسنة
والاجماع اهل الحق من الامة لا بمعنى اثباته في نفسه بمحض الاجماع فيرد ان الحقائق العقلية
مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم دليلا
فيه وان لم نعرفه على التفصيل **قوله** واما السمعيات فكثيرة فان قيل التمسك بالكتاب والسنة
يتوقف على العلم بصدق كلام الله تبارك وتعالى وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام ودلالة المعجزة
وهو لا يتأتى مع القول بانه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه لا يقبح منه التلبيس والتدليس
والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك فانه يقدح في صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة
المعجزات قلنا العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة في نفسها من العاديات المجزوم بها
على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة المتمسكين بهما في نفي كونه خالقا
للشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقف حجيتهما على ذلك كان دورا **قوله** منها ما ورد في
معرض التمدح جعل الادلة السمعية على هذا المطلوب انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض
دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل والفعل او بغير
ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه فانه تمدح واستحقاق
للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كما نقول لا كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل
على العموم فيدخل فيها اعمال العباد ويخرج القديم بدليل القطع والعقل بان المتكلم لا يدخل في
عموم الوصف كمن دخل الدار ويكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام عند من يقول
بكونه قطعيا وكذا قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء
وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل خلقه في موضع التمدح كما هو الظاهر فيعد خلق كل الخلق
شأن خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا تمسكا وبان
قوله تعالى وخلق كل شيء ازالة لما يتوهم من ان الشريك وان لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق
لكنهم يخلقون بعض الاشياء والا لكان ذكره بعد الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه
بقدر اي خلقنا كل موجود من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للغرض والحكمة
ولا مادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر والمعنى
ان كل شيء خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس
بقدر بما اشرنا اليه من كون الشيء اسما للموجود ومقيدا به اندفع ما قيل انه لا بد من تقييد الشيء

[illegible] (marginal notes)

بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق بالاتفاق من الممكنات مع وقوع الشيء عليه وحينئذ لا يبقى
فرق بين الرفع والنصب ولا بين جعل خلقنا خبرا او صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالورود
ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق له بخلاف الصفة **قوله** ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما
تعملون اما اذا كانت مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف والاضمار
فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اي وما
تعملونه بقرينة قوله عز من قائل اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام
ولان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونه من الاوضاع والحركات والمعاصي والطاعات وغير
ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد او بخلق الرب عز وجل اسم لما
يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود
ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية
الا ترى للشك يقيمون الصلاة ويفعلون الزكاة ويعملون الصالحات والسيئات وهذه النكتة
مما غفل عنها الجمهور فبالغوا في نفي كون ما موصولة حتى صرح الامام رحمه الله تعالى بان مثال
ما ينحتون وما يأفكون في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يأفكون مجاز دفعا للاشتراك
واما اعتراضهم بان الاية حجة عليكم لا لكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين
فمحمل بالتنازع **قوله** ومنها نحو قوله تعالى هو الله الخالق هذه ايات صرح فيها بعموم الخلق
الاولى دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء فلذا جعلها نوعا اخر فقوله هل من خالق غير الله
الخالقية في ... اذا كان الخالق خبرا او هو ضمير الشان او ضميرا مبهما تفسيره ... وسواء ما اذا
كان الخالق صفة تذكر الامام رحمه الله انه لما كان الله تعالى علما والعلم لا يدل على الذات
المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا الى المبتدأ اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين
ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غير وفيه ضعف
لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات
الصدور الا يعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصوارف
والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم لثبوت ملزومه
اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي
ان يشك فيه ولهذا يستدل بالاية على نفي كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم
اعني خلقه لافعاله بنفي اللوازم اعني علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل
الافعال الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الاية على كون العلم من لوازم
الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتأمل وقوله تعالى هل من
خالق غير الله يرزقكم من السماء لا ينفي خالقا سوى الله تبارك وتعالى على الاطلاق بل بوصف
كونه رازقا للناس من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام رحمه الله بان ملائكة السماء
الساعين في انزال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع النباتات والثمار
كما يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم لوجد خالق غير الله يرزق من
السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يتناول
المسيح والملائكة عليهم السلام وغيرهم من الاحياء الذين يدعوهم الكفار فيحسن ان لا
يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان

من سوى الله تعالى لم يخلق شيئا والا لكان للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كمثل من الحركات والاوضاع
والهيئات المحسوسة ان اريد بالارادة الايجاد وان اريد الاعلام بجميع الافعال الظاهرة
والباطنة لكنه مبني الوجهين على ان لا يكون الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن
هذا القبيل قوله تعالى الا له الخلق والامر خلق لكم ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض
وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فان قيل على الوجوه كلها نحن نجعل العبد موجدا
لافعاله لا خالقا لان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير المتعالي عن الخلل وعلى الوجه
الذي قدره وايجاد العبد ربما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا ليس الخلق
الا الايجاد على وجه التقدير اي الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك
فلو كان هو موجدا له لكان خالقا **قوله** ومنها نحو قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك فان جعل
المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصيير اي تحصيل صفة كالصفة فاذا وقع مفعوله الثاني
من افعال العباد افاد انها بجعل الله تعالى وبخلقه والمعتزلة يحملون امثال هذا مجازا عن
التوفيق ومنع الالطاف او الخذلان وسعيها او التمكين والاقدار ونحو ذلك الا انها في
الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذه التأويلات عند المنصف **قوله** ومنها مثل فعال لما
يريد هذه ايات تدل على ان الله تعالى يفعل كلما يتعلق به ارادته ومشيئته وهي متعلقة
بالايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون فاعلها اي موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام
على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر **قوله** ومنها كل من عند الله هذه ايات
مختلفة الاساليب في افادة المطلوب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من
عند الله اي جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها بخلق الله تعالى ومشيئته
لان منشأ الاحتياج اعني الامكان او الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي ان يخفى على
العاقل فما لهم لا يفقهون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك ما اصابك من حسنة
فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اي كيف يكون هذه التفرقة
او محمولا على مجرد السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى وما بكم من
نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان و
الطاعات حاصلة من الله تعالى وبتكوينه لكونها نعما لنا ومرادة له ومن قوله تعالى كتب
في قلوبهم الايمان انه الذي اثبت الايمان واوجده في القلوب ومن قوله تعالى هو
اضحك وابكى ومن قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله
اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير
في الهواء مع انه فعل اختياري من الحيوان وامثال هذا كثيرة جدا ربنا اشرح لي صدري ربنا
افرغ علينا صبرا الا من عند الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وتأويلات القدرية مدفوعة
عن الظاهر بلا ضرورة لما سيأتي من ابطال ادلتهم المطعونة **قوله** ومنها ما تواتر من الاحاديث
الواردة في القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله تعالى ومشيئته وان كانت احادا الا
انها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وكلها صحاح نقلها الثقات مثل البخاري
ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ منها ما روى ابو هريرة
رضي الله عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج آدم وموسى عليهما السلام فقال موسى
يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك

التوراة بيده تلومني على امر قدره الله تعالى علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ما
روى علي رضي الله عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع
يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن
بالقدر خيره وشره ومنها ما روي ان عمر رضي الله عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كل شيء بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الله يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه الصلاة والسلام ما من قلب الا وهو بين
اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر
رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي
على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد امنا بك وبما جئت به فقال ان
القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى
يحركهما والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة واما المعتزلة القائلون بان افعال
العباد واقعة بقدرتهم وايجادهم استقلالا لا اشتراكا فافترقتين فابو الحسين البصري واتباعه
ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم
وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم ...
استدلالا الاول ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الارض والصعود
على الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا لان الاولى بقدرته
وايجاده بخلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب قصده
ودواعيه كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنها اذا علم ان في الطعام
والماء سما ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا الذي يحدث الفعل على وفق دواعيه الثالث
ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه
المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولهذا
اذا رمي العاقل يذم الرامي لا الاجر الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام والمشي الصحيح
القعود لا من الزمن والمقعد بناء على صحة حدوثها من الاول دون الثاني واذا كان الفرع
ضروريا فالاصل اولى الخامس انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون
الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد الخارطة الجعبة الضيق
دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب بلحد ثما المأمور ولهذا
يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الافعال التي يحدثها النهي
وكذا التمني والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد باحداثه والجواب ان هذه
الوجوه لا تفيد سوى ان هذه الافعال المسندة الى العبد ما هو متعلق بقدرته واقع بحسب
قصده ودواعيه وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بحسب
قصده واختياره وعلى وفق قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف
في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها
مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فضلا ان يفيد العلم الضروري بذلك والتعجب من الحسين
وهو في غاية الحذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى مع غاية الوقاحة حيث نسب جميع من
سواه من العقلاء الى السفسطة وانكار الضروري بالقطعية والحرية فظاهر واما القدرية

فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر الامام في نهاية العقول
ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر
على مرجح وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل
عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله وفيه ابطال
الاصول التي عليها مدار امر الاعتزال فخاف من تنبه اصحابه ترجع عن مذهبهم فلبس الامر عليهم
وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام رحمه الله لا يقال الاعتراف
بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول
بان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفعل عليه وهو ادعى العلم
الضروري في الاول لا في الثاني لانا نقول نحن لا نستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان
القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين
رحمهما الله فان كان ابو الحسين قد ساعدنا فمرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال
بالكلية لانه لا فرق في الفعل بين ان يكون الله تعالى خلق العبد بما يكون فعلا لله تعالى وانما بامره يجب
حصوله عنده فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين
لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولا يحسن ان يعذب الله تعالى العبد على ما اوجده فيه
وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله تعالى فيه ولا يمتنع على اصل القبيح
والظلم ومنا على ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول
الارادة الجازمة انسد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المتلونين في نصب
الاعتزال في هذه المسألة وان مبالغته في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التعمية
والتلبيس وزعم بعض المتأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انا نعلم ان القادر
يفعله مع امكان الترك كما يعلم ان الله تعالى يثيب الاولياء والانبياء عليهم الصلاة والسلام بالجنة
ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهما ويعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي
وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولولا وجوب الاتيان بمثله بالمعنى الذي ذكرنا لاعرفنا عجزهم
لجواز ان يقدروا ولا ياتوا به وفيه نظر اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور الفعل من القادر
بحيث لا يصح منه الترك وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته فيتم ما
ذكره الامام رحمه الله من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك
الداعية والارادة الجازمة ليستا بارادة العبد وهذا سواء المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق
ويلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذي يقول به المجبرة وبطلانه ضروري وان لم يلزم فلا معنى
لتسميته بالوجوب ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوي الامرين
واما العلم فرع اعتقاد الوجوب الا ترى انه اذا قيل من ابن عرفت عجز المتحدين قيل لانه
خلصت دواعيهم فلو قدروا لاتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على
انتفاء الملزوم ولهذا يستدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الارادة
قوله ومنهم من احتج عليه المعتقدون من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله
نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية اما العقليات فمرجعها الى حجة الاول وهو عمدتهم الكبرى
ومرة تهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان
المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره وورد

لو كان مما يمدح او يذم على ما هو محل له كالحسن والقبح واعتدال القامة وازرقاق العين ومنها بطلان
التكاليف مثل الامر والنواهي اذ لا يحسن للآمر بما يكون فعلا للمأمور ولا مدخل في قدرته بل ما
لا يطيقه لمرض ونحوه حتى ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الامر الى الحمق والجنون بمنزلة
من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشي على الارض والصعود
في الهواء وكذا الثواب والعقاب على ما هو خلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على
خلقه كان اشد جورا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اوليس فيه الا الوسوسة
والتزيين ومنها بطلان قواعد الوعد والوعيد وارسال الرسل عليهم السلام وانزال
الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة
الرذائل ونحو ذلك فائدة اذ لا اثر لقدرة العبد وارادته وتأثير في افعاله ونوع مباشرتها
باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها
واستحقاقها المدح في العاجل والثواب في الآجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمان
وكالاساءة الى الغير والاحسان وكفعل النبي عليه الصلوة والسلام من الهداية والارشاد
وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات
وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات المرتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش
والهجا التي لا تورث الا اللوم والعقاب لان الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير للعبد ومنها بطلان
الفرق بين الحركات التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتي تظهر منها بقدرة
الغير وارادته كما اذا حرك زيد عمروا ضرورة ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب
عن الكل انها انما ترد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا
لقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله ولا على من يجعل لقدرته تأثيرا
لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو محض خلق الله تعالى على ان من العبادات ما يلزم المعتزلة
ايضا لبطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل او امتناعه لوجود المرجح وعدمه
وتعلق علم الله تعالى بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما يتبع بطريق اخر فان المدح او الذم قد
يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر القوى والثواب
او العقاب ايضا لما كان فعل الله تعالى وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال لم كالسؤال
لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والبعثة والتهديد والوعد والوعيد
ونحو ذلك قد تكون دواعي الى الفعل او الترك فيخلقه الله تعالى وان عدم افتراق العقلين
في الخلق فيه لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر الثاني ان كثيرا من افعال العبد قبيحة كالظلم والكفر
والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه
عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة حميدة
فلا يقبح بخلاف فعله وبانا لا نسلم انه لا معنى للفاعل للقبيح الا موجده ومحدثه ليس بشيء فان الظالم
من اتصف بالظلم لا من اوجده في محل اخر الثالث ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه
تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده
اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل
ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة
واما الكبرى فلانه ربما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد

لجواز ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهته وذلك ان نظم القياس هكذا لو كان فعل العبد
بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان فعل
العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب ان ما ذكر في بيان الصغرى
لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير
كالخادم والعبد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة
الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجدا
لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى
للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وح يلزم ان يكون الباري تع وتقدس كافرا وظالما
فاسقا الى لاشاربا نائما آكلا الى غير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل اجراءها على
اللسان بل احضارها بالبال وهذه الشبهة كما سمعها من جم العوام والسوقية من المعتزلة
نتعجب حتى وجدناها في كتبهم المشهورة متحققا ان التعصب يغطي على العقول وعند ذلك يعمي
القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي انما تطلق على من
قام به الفعل لا من اوجد الفعل اولا يرون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى
في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تع لزمهم صحة
هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض
الاجسام وكان قول القائل يخصهم مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى تعالى الله عز وجل
عن ذلك علوا كبيرا وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على الحق ويجعلون قول السني للمعتزلي
ادبغني او طلبتك او اقبل علي او ما اشبه ذلك تركا للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال
الى العباد مجاز عند السنية وتمادوا في ذلك حتى زعم بعض من يعتقد التشيع اعلم الناس
ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل السنة قوله واما السمعيات فكثيرة جدا حتى زعموا انه ربما
الاولى دلالة على بطلان الجبر وقد بينه الامام الرازي رحمه الله في سورة الفاتحة لتناسي عليه
الباقي وبلغ الامد الاقصى في التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية
على كثرتها في عدة انواع الاول الايات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل
الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فلنبتدأ من قوله تع الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة
الى قوله الكريم الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس محل النزاع في شيء
وزعم الامام رحمه الله انه لا مخلص عنها الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل
وخالق ذلك المجموع هو الله تع فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزوال التناقض بينها وبين الادلة
القاطعة على ان الفعل بقضاء الله تعالى وقدرته الثاني الايات الواردة في مدح العباد ببعض
الافعال وذمهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي قصص الامم الماضية الاقرار عن كل ابناء
ما حل بهم والايقاظ والاعتبار وصلاح لهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار
احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الايات المرجحة في اسناد الالفاظ الموضوعة
للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تع عمل صالحا لنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا اكثر جدا والفعل كقوله تع وما
يفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تع لبئس ما كانوا يصنعون والله

يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرء بما كسب رهين
والجعل كقوله تع يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق
كقوله تع فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير واني اخلق لكم
ثم حكاية عن الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تع ورهبانية
ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره
وجب حمل هذه الالفاظ مجازات عن الكسب العادي الى ما سار سببا عاديا للافعال
الصالحة وعلى هذا القياس او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا
لهذه الافعال كما في بني الامير المدينة هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق
فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم ايجادا مثل صغت الخاتم وجعلت
الدرهم في الكيس وجعل للولد شريكا واما على رأي الامام رحمه الله فسرح وهو ان مجموع القدرة
والداعية مؤثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تع من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا
جبر ولا استقلال للعبد ولا اعتزال الرابع الايات الدالة على توبيخ الكفار
والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تع وما منع
الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين
لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك فعلى مذهب الجبر لهم
ان يجادلوا ويقولوا ان الكل بخلقك فينا الكفر وعلمته واردته واخبرت به وخلقت قدرة
وداعية يجب معها الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون القران حجة للكافر وقد
انزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب بن عباد وكان غاليا في الرفض
والاعتزال ساعيا في ترتيبه الى هاشم الجبائي ورفع قدره واعلى ذكره حيث قال كيف
يأمر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف
يصرف عن الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشأ فيهم
الكفر ثم يقول لم تكفرون وخلق لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل
وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا
عليهم لو امنوا وذهب بهم عن الرشد ثم يقول فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا
ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال
الكفرة وهذه موانع عقلية خفية على عقلاء الكفرة الخامس الايات الدالة على ان فعل
العبد بمشيته كقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم
او يتاخر فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشية العبد مذهبنا
لكن مشيته بمشية الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وفي تعداد هذه الانواع
وايراد الجبابرة وقد فصلها الامام رحمه الله في كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا
احاديث كثيرة توافق انواع الايات وانتصر في الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة
فالتعويل على القطعيات وعمدته في ذلك دليل الداعي الموجب ودليل العلم الازلي
ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول هما العدوان للاعتزال ولولا
مقدمة الدين لولا دليل الارادة فقد اوردها المواقف في عداد ما لا معول عليه عندهم
لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تع عن ذلك علوا كبيرا ولذا الزم المجوسي عمرو بن عبيد حيث قال

له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فقال ان الله يريد اسلامك ولكن الشياطين لا
يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الغالب قوله خاتمة يشير الى ما ذكره الامام الرازي
رحمه الله من ان هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن
الرجوع فيها الى الدلائل متعارضة متدافعة فمعول الجبرية على انه لابد لترجيح الفعل على
الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما
حسن المدح والذم من مرجح والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية
اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية
على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات
الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان
افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا تليق بالمتعالي عن النقصان واما الدلائل السمعية
فالقران الحميد مملوء مما يوهم الامرين وكذا الاثار فان امة من الامم لم تكن خالية من
الفريقين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على
الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح
الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب الصانع تعالى وتقدس ونحن نقول الحق ما قال بعض
ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبني المبادي القريبة
لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان
مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال
الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني قوله وافعاله بقضاء الله تعالى قد اشتهر
من الكتاب والسنة ان الحوادث بقضاء الله تع وقدره وههنا بحثان بل افعال العباد وامره ظاهر
عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها بلا واسطة او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها
فعين القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تع فقضاهن سبع سموات وقوله تع وقدر فيها
اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام
كما في قوله تع وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تع نحن قدرنا بينكم الموت فتكون الا
بالقضاء والقدر دون البواقي وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تع وقضينا الى
بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين وقوله تع الا امرأته قدرناها من الغابرين
اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت
الفلاسفة لما كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة
في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة
على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متهيئة لقبول صورتين معا فضلا عن اكثر وكان
الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول
تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة
الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة
على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد
واحد كما قال عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول
الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع فان الموجود اما خير محض كالعقل والافلاك او الخير

غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه لما انتفع عقلا اعادما في هذا العالم
بريا عن الشرور بالكلية فان المطر المخصب البلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب في
الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضا وان كان
مكروها غير مرضي **قوله** ثم لا خلاف في ذم القدرية قد ورد في صحاح الاحاديث لعن القدرية
على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تبارك وتعالى
ومشيته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة
الايجاد وليس بشي لان المناسب ح القدري بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم
القائلون بان الخير والشر كله من الله تع وبتقديره ومشيته لان الشائع نسبة الشخص الى
ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه ورد بانه صح عن النبي
صلى الله عليه وسلم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيمة نادى مناد
في اهل الجمع اين خصما الله فيقوم القدرية ولا خفا في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر
الى الشيطان ويسمونها يزدان واهرمن وان من لا يفوض الامور كلها الى الله تع ويفرض بعضها
فينسبها الى نفسه يكون هو المخاصم لله تع وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل
والمقدر اولى باسم القدري ممن يضيفه الى ربه فان قيل روي عن النبي صلعم انه قال لرجل
قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شي رايت فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم واخواتهم
وبناتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضى الله علينا وقدره فقال عليه الصلاة والسلام
سيكون في اخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وروي الاصبغ بن نباتة
ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب كرم الله وجهه بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا
الى الشام اكان بقضا الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرا النسمة ما وطئنا موطيا ولا هبطنا
واديا ولا علونا تلعة الا بقضا وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عناي ما ارى لي من الاجر
شيا فقال له ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سايرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون
ولم تكونوا في شي من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضا والقدر
ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضا لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب
والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تات لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن
ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسي ولا المسي اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان
وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها
ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل
الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين
كفروا من النار فقال الشيخ وما القضا والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله
والحكم ثم تلا قوله تع وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وعن الحسن رضي الله عنه بعث الله
محمدا الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله تعالى وتصديقه قوله تع واذا فعلوا
فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قلنا مثل ما ذكر معارض بالاحاديث الدالة على ان فعل العبد
اذا كان بقضا الله تع وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه وبطل
اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب ومدح الذم والمدح وهو عليه قول المجوس فلينظر
ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم

انهم يروجون باطلهم بنسبته الى امير المؤمنين علي واولاده رضي الله عنهم وقد صح منه انه خطب
الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب
اهل الشام قال شعرت قتلي ودعوت قنبرا اقدم اولوا ايكا لا تخرجن ان يدفع الحذر ما قدرا
وانه قال لمن قال انه ايملك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله او تملكها
بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها بدون الله
فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق رضي الله عنه قال
لقدري اقرا الفاتحة فلما بلغ قوله تع اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر ما ذا تستعين
بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت
وتمت فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين **قوله** فرع ذهب المعتزلة الى ان فعل الفاعل
قد يوجب لفاعله فعلا اخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا عليه
فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة
بطريق المباشرة من غير توسط السبب مثل اختلافهم في ان المتولد هل يقع من فعل
الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون
فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت استناد الممكنات الى الله تعالى ابتدا بطل التوليد
عن اصله والمعتزلة تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد سوا تولد من فعل المباشر
او فعله المتولد كحركة الالة وحركة المتحرك بالالة مثل ما ذكروا في مسئلة خلق الاعمال
من وقوعه على وفق القصد والداعية من حسن المدح والذم والامر والنهي بل استحسان
المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصناعة والبنا والكلام والرمي والجرح
والقتل والحرب اظهر عند العقلا من المدح والذم على المباشرة الا انها لا تظهر ظهور
المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما يكون الى المتولدات
والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته
والباقي بطبع المحل وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو بطبع
المحل وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلنا لم يقع الا بحسب دواعينا كالمباشر
واللازم بط لان كثيرا من ارباب الصناعات يقعون اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم
واعراضهم وايضا لو كان فعلنا يصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة
ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم
الموافقة للعرض لمانع مثل الخطا في تهيئة الاسباب ولذا عدم التمكن من ترك الفعل المانع
مثل احداث السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة العرض وتمكن القادر من
الفعل والترك انما يكون عند وجود الاسباب وانتفا الموانع واحتج اصحابنا بوجوه
الاول ان الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه الاخر معا الحركة
اما ان تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحدهما
فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما وهو المط وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من القدرتين
باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انها تستقل باحداث حركة ما في
الجسم في الجملة الثاني انه لو كان الفعل مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في
حق الباري تع الثالث ان السبب عندهم موجب للمسبب عقلا فما قدرة العبد واللازم

بط فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم حيا فجرحه وافضى الى زهوق روحه
بعد شهور واعوام فهذه المسببات فالالام افعال وجدت بعد ما صار الرامي عظاما رميما
واعترض بانه يجوز ان يشترط كان في تاثير القدرة الحادثة لانا لا نشترط في القديمة وبان
معنى كون المتولد بقدرة العبد تاثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا رحمهم
الله انما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما
يقوم بمحلها وان كان نخلق الله تعالى انظر في الوجوه الاربعة تملي تقدير تمامها هل يفيد ذلك
ام تقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم **قوله** المبحث الثاني مذهب اهل الحق ان ارادة
الله تعالى متعلقة بكل كاين غير متعلقة بما ليس بكاين على ما اشتهر من السلف وروي
مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن لكن منهم من منع التفصيل
بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق
القاذورات والقردة والخنازير وخالفت المعتزلة في الشرور والقبايح فزعموا انه يريد من
الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر
ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصير على ذلك رييس قوم من عباده وحكي
انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب ابن عباد فراى الاستاذ ابا اسحق الاسفراينى
فقال سبحان من تنزه عن الفحشا فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشا
والتفصي عن ذلك انه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة
ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا
كرها واضطرارا ثم يبي خلوا فليس يبخى لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى
بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على ارادته للكاينات لانه خالق لها بقدرته من غير اكراه فتكون
مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته لما
ليس بكاين انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة
الشي لا يريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه والمقدور اذا كان كذلك
متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبان من اخبره النبي الصادق بان
فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل يحبونه والجواب ان هذا معنى للارادة
فانها الصفة التي شانها التخصيص والترجيح واما الايات والاحاديث في هذا الباب فاظهر
من ان تحصى واكثر من ان تحصي ولو اننا نزلنا اليهم الملايكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شي قبلا
ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشا الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان
يضله يجعل صدره ضيقا حرجا لا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم
لو شا الله لجمعهم على الهدى ولو شا لهديكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما
يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت
ولكن الله يهدي من يشا والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشا الى صراط مستقيم وللمعتزلة
فيها تاويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق انهم فيها محجوجون وبوهم
محنوقون ولظهور الحق في هذه المسئلة بحيث ادعاهم يعترفون ويجري على السنتهم ما لم يشا
لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر الايات حمل المشية على مشية القسر والالجاء
وحين سيلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف معناها خلق الايمان والهداية بلا اختيارهم

ورد بان المؤمن يكون هو الله لا العبد على ما هو زعمهم في الزامنا حين قلنا ان الخالق هو الله
تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق الله
العلم الضروري بصحة الايمان وايضاح الدلايل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا
لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الايات دلالة على انهم لو رأوا كل اية ما امنوا
البتة فقال ابنه ابو هاشم معناها ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا
وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على ان قوله
تعالى ولو شينا لاتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين
تشهد بفساد تاويلاتهم لدلالته على انا لم نهد الكل لتحقق الحكم بملا جهنم ولا خفا في ان الهداية
والهداية بطريق الجبر لا تخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام
وتزييف تاويلاتهم في المطولات وكتب التاويلات والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه
الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله تع منزه عن القبايح ورد بانه لا قبح منه تعالى غاية الامر انه
يخفى علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه
الثالث ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان
بالمامور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد منه الا اظهار الطاعة
والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر
بنهب امواله وكذا النهي بان قيل سامور السلطان يبادر الى المامور به معللا بانه مراد السلطان
كان الا مطلقا بل اذا ظهر امارة الارادة وانما يبطل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان
الكفر مراد الله تعالى لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد الله تعالى للمورا ثم معه وجودا وعدما
ورد بالمنع بل هي موافقة الامر وانما يدور معه علمت الارادة او لم يعلم الخامس لو كان
مرادا لكان قضا فوجب الرضا به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه مقتضى لا قضا
ووجوب الرضى انما هو بالقضا دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضا الواجب الرضى به
هو المقضي من الخير والبلايا والمصايب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تع بل هو الخلق
والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضى بالكفر من حيث انه قضا الله تعالى طاعة ولا من هذه
الحيثية كفر وفيه نظر السادس الايات الشاهدة بنفي ارادته القبايح وبالتوبيخ والرد على
من يقول بذلك كقوله تع وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله
لا يامر بالفحشا ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
سيقول الذين اشركوا لو شا الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شي الاية وذلك ان الله تع
ذم المشركين ووبخهم على ادعايهم ان الكفر بمشية الله تع وكذبهم والزمهم في ذلك وعابهم
عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صريح والجواب انه لا يتصور منه الظلم
لان ما يفعله العباد تصرف منه في ملكه فالايات نفي الظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان
ما يفعله القادر المختار لا يكون الا مرادا وليس فيهما انه لا يريد الظلم زيد على عمرو والظهور
ان المعنى انه لا يريد ظلما منه واما نفي الامر والرضى والمحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضا
من الاستحسان وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا
يبغضه ويبها عنه ويعاقبه على الكفر ولا يرضاه واما رد مقال المشركين فلقصدهم
بذلك الهزو والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك كما اذا قال القدري باشتهار



٣٧٥
٣٧٦
٣٧٧
٣٧٨

المدوث بمعنى انه ... العام والمناسب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد والجواب ان ...
على استمرار الشرائع على ذلك واستمرار العادات بمثله في الشاهد ... ركوزا في العقول
يظن انه من حكم العقل البادي ... وجوب النظر ومعرفة الله ... واجبات عقلية ... الكلام
الانبياء عليهم الصلوة والسلام وقد تقدم ... ذهب بعض اهل السنة
وهم الحنفية الى ان حسن الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو راي المعتزلة كوجوب اول الواجبات
ووجوب تصديق النبي عليه الصلاة والسلام وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وحرمة الاشراك
بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب
ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب والحرمة
على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة
بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب
بالنظر الصحيح في البعض قوله المبحث الرابع لا خلاف في ان الباري تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك
واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله
واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة
ويجي ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم
الا ان خلق القبيح ليس بقبيح ... ايضا لانه لا حكم
عليه ... والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله
فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما اذا اكتفي في الحسن بعدم استحقاق
الذم في حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل ... من مذهبكم انه لا واجب عليه لمعنى ...
... الشرع به وحكم بانه ... المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما
يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عقلا ... او بمعنى اللزوم عليه ... تركه من
الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نم انه يستحق الذم عقلا على فعل او ترك ... على الاطلاق
وعلى الثاني لانم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل او ترك حكم
ومصالح لا يهتدي اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من
الترك ... ولو سلم فلا يوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من
غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا اضطر المتاخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعل
البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على
حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا ... الوجوب في مجرد تسميته والحكم بان الله تعالى يفعل
البتة ما سميتموه واجبا ... بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية
خلقها الله تعالى وتقدس ... والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا
عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة قوله المبحث الخامس جعل اصحابنا رحمهم الله تعالى
جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسألة الحسن والقبح
وبطلان القول بانه يقبح منه شيء او يجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا في ذلك على ان
تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض فيما شانه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يليق
بالحكمة يجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق حتى
زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والعامة يستقبح ذلك بل البهائم ايضا بلسان الحال

حيث

حيث يحاولون الفرار ... ويكثرون الاعتقاد عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا انما هو في الطبع
... وتصور القبح بالمعنى المتنازع فيه من الشبه ... الشاهد فان
... يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم
ما لا يطيقونه ويذمونهم على ذلك ... العجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة
قطع المستقر بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العابد و
العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب ... افعاله عن الغرض واما القصد ... حكم ومصالح
لا يهتدي اليها العقول فان قيل ... تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لا في التكليف
لاسرار اخر كما في التحدي قلنا نحن ايضا انما نسلم احتمال الاسرار في ذلك التكليف وفي ترتيب
استحقاق العقاب قوله والمتنازع يشير الى تحرير محل النزاع على ما هو راي المحققين
من اصحابنا رحمهم الله تعالى فانه حكي عن بعضهم تكليف الجمع الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا
وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه واراد ذلك او اخبر به كلها
تكليف ما لا يطاق فنقول مراتب ما لا يطاق ثلاث ادناها ممتنع بعلم الله تعالى بعدم وقوعه
او لارادته او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على
كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق
وجمع الضدين والنقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف
به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره
فان قيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم
يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض وعلى سبيل النفي بان يعلم العقل بانه لا يمكن
ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كما في ... وله زيادة تحقيق وتفصيل
اوردناها في شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد
اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به
بمعنى طلب تحقق الفعل والاتيان به وانه استحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار
عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في وجوب كونه مما لا يطاق
فان قيل تكليف الجماد ليس بابعد من هذا الجواز ان يخلق الله تعالى فيه الحيوة والعلم والقدرة
فكيف لم يقع نزاع في امتناعه حتى القائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف
الفهم ولا فهم للجماد حين هو جماد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فمنفي
بالاستقراء وبشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبما ذكرنا يظهر ان كثيرا من الادلة
المذكورة في كلام الفريقين لم يرد على المتنازع اما النافين فمثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله تعالى او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض
وقوعه محال وهو جهله او كذبه تعالى وتقدس عن ذلك علوا كبيرا وكل ما يلزم من فرض وقوعه
محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فيجوز به منع الكبرى واما يصدق
لو كان لزوم المحال لذاته اما اذا كان لعارض كالعلم والخبر فيما نحن فيه فلا يجوز ان يكون هو ممكنا في نفسه
ومثال لزوم المحال ... العارض ... هذه النكتة في بعض كتبنا ... واما المجوزين
فوجوه منها مثل قوله تعالى ... فاتوا بسورة من مثله وذلك لانه
تكليف التعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد ... بخلق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد

وهو معنى ما لا يطاق وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا بقدرة العبد وما وقع التكليف به
متعلق بقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون
التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هو سلامة الاسباب والآلات
لا الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل ولو صح هذا الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف ما لا
يطاق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر يكلف بالايمان وقد كان
من المستحيل منه ... لو امن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لا يقال لانم انه لو امن لزم انقلاب علم الله
تعالى جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم ويكون هذا
تقديرا على التقدير ... الى جهل كما اذا ... بالحسن فانه يكون من
اول الامر مستحقا للمدح لا مستقلا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق
العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى
بانه لا يؤمن كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقد عرفت انه ليس هذا من المتنازع فلا يكون الدليل
على التقريب واردا على محل النزاع واما على تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع
لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع قال امام الحرمين رحمه الله تعالى في الارشاد فان قيل ايجوزون
عقلا من تكليف المحال ... هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى
امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره
ان يصدقه في ان لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وكذا ذكره الامام الرازي رحمه الله تعالى في المطالب العالية وقال
ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود
الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بعدم
حصول الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان
وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق علم او اخبار الرسول عليه الصلوة
والسلام بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه
هذا الخبر وكلف بالتصديق به على التعيين وبعضهم بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق
بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد يتمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما
لا طاقة لنا به وجوابه انه اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه استعاذ في العادة عما
وقع في الجملة لا عما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف
قوله المبحث الرابع اما نفي الغرض فلما ذهب اليه الاشاعرة من ان افعال الله تعالى ليست معللة
بالاغراض ... عموم الطلب ... النفي ... ليس بلازم في ... من
الاول وجهان احدهما لو كان الباري تعالى فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل
ذلك الغرض لانه لا يصلح ان يكون غرضا للفاعل الا ما يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى
الكمال لا يقال انما يلزم الاستكمال لو كان الغرض يعود الى الفاعل ... لانا نقول حصول ذلك الغرض
للغير ... ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة ...
... الى الغير ... ثانيهما لو كان ... من الممكنات غرضا لفعل
الباري تعالى لما كان حاصلا ... مثل ذلك الفعل ... معنى العرض
واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون لبعض اولوية بالغرضية والتبعية
من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال

كل ممكن لان يوجد ممكنا وذلك لا يمكن ... على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف حصول البعض على
البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي
يصلح ان يكون غرضا للفعل ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير توسط الوسائط
ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكرنا ان ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا بخلق الله تعالى
وسائط كالاحساس ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع
السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما
ان مثل خلق الكفار في النار لا يعقل فيه لاحد نفع والجواب ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية
الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك
والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك
كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية
ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله
عن غرض فمحل بحث قوله خاتمة ذهب المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من علم
الله منه الكفر والفسق هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا
يحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء في ان الاعمال والتروك الشاقة تاثيرا في اثبات الاستحقاق
بشهادة الآيات والاحاديث الدالة على ترتيب الثواب واستحقاق التعظيم على ... الافعال
والتروك ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ... من عمل صالحا من
ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا
يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى وبدلالة العقول اما اولا فلان الحاكم ... بحسب الانصاف
عن الحكم ... افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك اجماعا لانا لا نعقل غيره
... اصلا واما ثانيا فلان ... على ... بطريق الاستقراء ... لو خولف
... عليها ... المستحق لا لمنفعة ... يستحيل على الله تعالى فالتعريض لذلك
... والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ...
... الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب ... لانم انه ...
والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا يقبح من الله تعالى شيء فظاهر واما على الترك
والقول بالقبح العقلي فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر ... لا ...
والحكمة وغلطهم انما نشا من عدم التفرقة بين الاستحقاق ...
المنعم به لا يقابح المنعم عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد
جودا ولا يستحسن عقلا ... وهو ان ايصال النعيم الى غير ... الصالحات من هذا القبيل
ولا خفاء في ان هذا انما هو على تقدير التكليف واما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف
بامر ولا نهي فكيف يتصور قبح افاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا بان
ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على ان لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا
من الله تعالى ... وجميع الاعمال لا تفي بشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف يعقل
استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق بالقلب والاقرار باللسان
فيمن امن ومات في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما ... من التكاليف على ما
فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة الذي يسميه ... الاسلام رحمه الله تعالى

بما لم يلتبس ... انه لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل
الغرض الاستقلال وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون امرا
لا يهتدي اليه العقول وبهذا يندفع ايضا ما يتمسكون به من ان الامر لو تمثل ذلك التكليف لكان
عبثا بالعقل سيما فيمن له ولاية الربوبية وكان التصرف في خالص ملكه وراعيا بان العمل
والثواب على ما ذكرتم نسبة اجارة فلا بد فيها من رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف اجر
المثل والحق انا لا نقول بالقبح العقلي ووجوب تركه على الله تع تشكل الامر في تكليف الكافر
القطع بانه اضرار من جهة انه ايقاع افعال شاقة لا يترتب عليه نفع بل له استحقاق عقاب
دائم وان كان سببا من سوء اختياره ولا خفاء في ان مثله قبيح بخلاف تكليف المؤمن حيث
يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اي جعله في
معرض الثواب ومتمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب
وان استحقاقه العقاب والوقوع في الهلاك الدائم كان متنفيا ولهذا التكليف اجاب
بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليلا نحل به اشكال هذه الشبه وهو انه يستقبح العقل
في بادي النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت عاد الاستقباح استحسانا كما
في قصة موسى عليه السلام مع الخضر من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب
الانسان ولده او عبده للتاديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل
ما يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تقدس وتع واليه الاشارة بقوله اني اعلم
ما لا تعلمون حيث تعجبت الملائكة عليهم السلام من خلق ادم عليه السلام وتفسير
حسن خلق المؤذيات وابليس وذريته ونحو ذلك قلنا اذا سلمتم فهذا الاصل عليكم
لا لكم والله سبحانه وتع اعلم الفصل السابع في تفاريع الافعال قد جرت العادة
بتعقيب مسئلة الافعال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والاجال ونحو ذلك فعقدنا
لها فصلا وسميناه فصل تفاريع الافعال لابتناء عامة مباحثه على انه تعالى خالق لكل
شيء وانه لا قبح في خلقه وفعله وان قبح المخلوق قوله المبحث الاول الهدى قد يكون
لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق يوصل الى المط ويقابله الضلال اي فقدان الطريق
الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والاشارة اليه ويقابله
الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلني فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية في
معنى الدعوة الى الحق كقوله تع وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تع واما ثمود فهديناهم
اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وبمعنى الابانة
كقوله تع في حق المهاجرين والانصار رضوان الله عليهم سيهديهم ويصلح بالهم وقيل
معناه الارشاد في الاخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك
كقوله تع فلن يضل اعمالهم ومنه ائذا ضللنا في الارض اي هلكنا وقد يسندان مجازا
الى الاسباب كقوله تع ان هذا القرآن يهدي وكقوله تع حكاية رب انهن اضللن كثيرا
وهذا كله مما ليس فيه كثير نزاع وانما الكلام في الايات المشتملة على اتصاف الباري
تع بالهداية والاضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله
تع والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت
ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله

يجعل

يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هي الا
فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيرا ختم الله على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم
وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدهم في طغيانهم الى غير ذلك فهي عندنا على حقيقتها
خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة
على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب
فحملوا الهدى على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والارشاد في الاخرة
الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضلال او
الوجدان ضالا ولما ظهر على بعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها
لا يخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تع دون النبي صلى الله عليه وسلم وبعض
معاني الاضلال لا يقابل الهداية حملوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال
مع انه فعل الشيطان مسندا الى الله تع مجازا لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة
ضربه المثل في يضل به كثيرا وبواسطة الفتنة التي هي الابتلاء والتكليف في تضل بها من
تشاء ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول
الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع من كلام الله تع يشهد
للمتامل بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تع ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادي
قوله المبحث الثاني اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية
والعصمة هي التوفيق بعينه فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا
خاصا كذا ذكره امام الحرمين رحمه الله وقال ثم الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية
وبالعكس ومبناه على ان القدرة مع الفعل وليست نسبتها الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا
رحمهم الله من قال العصمة ان لا يخلق الله تع في العبد الذنب وقالت الفلاسفة هي ملكة
تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب
عنه ورد بانه لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به وفي كلام
المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منها مع تمكنه
في الحالين فان كان مقربا الى الواجب او ترك القبيح سمي لطفا مقربا وان كان محصلا له سمي لطفا
محصلا وخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال
التوفيق خلق لطف يعلم الله تع ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا
يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو
الفعل الذي يعلم الله ان العبد يطيع عنده قوله المبحث الثالث الاجل في اللغة الوقت
واجل الشيء يقال لجميع مدته ولاخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او اخر الشهر وفسر
قوله تع ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل القيامة وبعضهم بما بين ان يخلق
الى ان يموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في اخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت
الذي علم الله بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد اهل السنة ان المقتول ميت باجله اي بموته
كائن في الوقت الذي علم الله تع في الازل ... وقد حاصل بايجاد الله تع من غير صنع العبد لا مباشرة
ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر
ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل

فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تع اي مفعوله واثر صنعته ورد بان القتل قائم بالقاتل حال
فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو بايجاد الله تع عقيب القتل بطريق
جري العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت بما لا
يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل لكن لا خفاء في ان المعنى
حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل
القاتل وموتا هو من فعل الله تعالي وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه
لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه
لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا الايات والاحاديث الدالة على ان كل هالك
مستوف اجله من غير تقدم ولا تاخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل
وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تع وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره
على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم ونصفه اي لا ينقص عمر
شخص من اعمار اضرابه ومبالغ مدد امثاله واما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد
يقال المراد الزيادة والنقصان بخير الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة
الى ما اثبته الملائكة عليهم السلام في صحيفتهم فقد يثبت بها الشيء مطلقا وهو في علم الله تع مقيد
ثم يؤول الى موجب علم الله تعالي وتقدس واليه الاشارة بقوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله تع من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان
وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد تمسك الكعبي بانه لو مات باجله
لم يستحق القاتل ذما ولا دية ولا قصاصا ولا ضمانا في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجله
ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا وبانه قد يقتل في الملحمة الوف يقتضي العادة امتناع
موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليس بالتسبب
في المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي عنه سيما عند ظهور البقا
وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة باخبار الصادق او ظهور الامارات لم يضمن
عند بعض الفقهاء وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة
والغرق والحرق تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا للاجل قدره الله تعالى
مغيرا للامر علمه وسبح والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله بانه لا يقتل
وح لا نم لزوم المح وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه
تقرير المعلوم لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان
المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك
قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد
باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه
قوله تع فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل
يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو
اجله فان قيل يلزم على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر
الى امد وقد قلنا بجواز الامرين ... احتيج بمنع اللزوم لجواز ان
يكون الوقت الذي هو الاجل متاخرا بل يكون متصلا بحيث القتل او تقدمه وهذا ظاهر واما

الاول

فاما الاول فيمكن دفعه بان ... قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تع بانه يقتل امر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم
محالا هو هنا انقلاب الاجل ... [illegible]
لان القطع ... [illegible]
[illegible]

انواع الكلمة ... [illegible] ... والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم
بازائه والتسمية هي وضع الاسم للمعنى ... كما يقال سمى زيدا ... [illegible]
الثلاثة واما الحق ... بعض اصحابنا رحمهم الله من ان ... ما ذكر الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تعالى
ثلاثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود ... والخالق والرازق ونحو ذلك مما دل على فعل
وما يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر ... الصفات القديمة واما التسمية غير الاسم والمسمى ...
[illegible]

بالآيات والحديث فلا يكاد يصح لان النزاع ليس في اسم بل في الافراد ... مثل السماء والارض والعالم والفلك
والاسم والفعل ... على ما يشهد به كلام الائمة ... لماكان للعقول ... اسماء الله تعالى
وانقسامها الى ما هو عين او غير او لا عين ولا غير معنى ... ما ذكره الامام الرازي رحمه الله تعالى
من ان لفظ الاسم كالفعل والحرف ... الاسم والمسمى ... لا يحتاج الى الجواب ان الاسم هو لفظ
الاسم من حيث انه دال ... والمسمى ... فلا وجه لتمسك
الاولين في آية مثل سبح اسم ربك ... بلفظ الاسم الذي هو ... الاسماء مسماه الذي هو اسم الله
تعالى ثم ... مسماه الذي هو الذات ... الاضافة ... تمسك الآخرين في قوله
تعالى ولله الاسماء الحسنى ... بلفظ الاسماء مثل لفظ رحمن والرحيم والعليم والقدير ونحو ذلك
مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة ... الواحد الحق الذي لا تعدد فيه
اصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع للفظ ... بل
في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء في انها اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها
ومفهوماتها ... بالاسم المدلول فلا خفاء في ان المدلول اسم الشيء ... نفس مسماه
من غير احتياج الى الاستدلال بل ... قولنا ذات الشيء ذاته فما وجه هذا الاختلاف
المشتهر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في الكلام فقد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد
يراد نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب ... كلمة ... بزيد كقوله
ضرب فعل ماض ... توضيح في ... شرح الاصول ثم اذا اريد
المعنى فقد يراد به نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها
كقولنا جاءني انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤها ... كالناطق او عارض لها كالضاحك ...
ان يقع لهذا الاعتبار الخلاف والاشتباه في ان الاسم نفس مسماه ام غيره

لا خلاف في جواز اطلاق اسماء الصفات على الباري تعالى اذا ورد باذن الشرع ... جوازه اذا ...

[illegible]
صفة ... فيما لم يرد به الاذن ... فكان ... ما يستحيل في حقه ...
لا يجوز ... القاضي ابو بكر ... امام الحرمين ... امام الغزالي رحمهم الله
فقال يجوز ... الصفة ... الذات ... المعنى ... بالكتاب اسم المكتوب
والترميم اسم لما ... العظام اي ... الزمان والمكان ... المتكلم ... صفات
وان كانت اسماء ... ان يسمى النبي
صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه بل لو سمى واحد من افراد الانسان بما لم يسمه به ابواه
لما ارتضاه فالباري تعالى اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم
خداي ... فكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن
الشرعي ... فيما يرادف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين
رحمه الله معنى الجواز ... الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي
والقياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات ... التسمية من باب العمليات
واعمال اللسان وقال الامام الغزالي رحمه الله تعالى ... الصفات اخبار بثبوت
مدلولها ... الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه
بخلاف التسمية بانه تصرف في المسمى لا ولاية عليه الا ... والمالك ومن يجري مجراه فان
قيل فلم يجز مثل العارف والعاقل والمنطق والذكي ... قلنا لما فيه من الايهام
لشهرة استعمالها ... في حق الباري تعالى فان المعرفة ...

والعقل علم يعقل العالم اي يحبسه ويمنعه والفطنة

والزكاة شرعية ... او لقوة

الدالة على ما لا ادراك ...

على الادراك حتى قالوا ان الدراية تشعر بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية وما فيه
ايهام لا يجوز بدون الاذن ونافا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل قد وجد بعض
من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنشئ
والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي في صحة الاطلاق على الاطلاق بحسب وقوعها في الكتاب
والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب
قوله المبحث الثالث مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون مأخوذا
باعتبار الاجزاء وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولا خفاء في
تكثر اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركيب واختلفوا
في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم لذاته المخصوص
وكونه مأخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا من اله بالله او وله يوله اولاه
بليه اذا احتجب او لاه يلوه اذا ارتفع او غير ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافي
العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقل
الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة
الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له يكون هو
الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله لا يكون الا حسنا والحسن
انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان الاسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس ويتصور
في الوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا لغرض
التمييز عن المشاركات النوعية او الجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات
يقتضي تكثر اسماء الله جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب لا تناهي الاضافات والمغايرات
فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد دل الدعاء المأثور عن
النبي صلى الله عليه وسلم على ان لله اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واستأثر بها في علم الغيب عنده
وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسعة والتسعين كالباري والكافي والدائم
والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر والفاطر والعلام
والمليك وذي الاكرام والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق
والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب
ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد
والحنان والمنان وربما ... وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود والازلي
والصانع والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التنصيص على اسم لعدد
ربما لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثلا الثاني ان قوله من احصاها
دخل الجنة في موضع الوصف كقوله للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى ان له عشرة تكون
واشتغال بالمهمات او ان هذا القدر من علماء الحكماء فالمهمات من غير افتقار الى الاخرين
فان قيل ان كان اسمه الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص باسوله بهذا الشرف وان
كان داخلا فكيف يصح انه مما يختص بمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة حتى
قيل ان آصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون
خارجا ويكون زيادة شرفه وفضله ... وان يكون داخلا ...

بها لا يعرف بعينه الا نبي او ولي الثالث ان الاسما محصورة في تسعة وتسعين والرواية المشتملة
على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ولا خالية عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين
ان في اسنادها ضعفا وعلى هذا يكون معنى قوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر جعل الاسماء التي
هي بالعدد تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصاها الاجتهاد في
التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندي قريب
من ثمانين يشتمل عليها الكتاب والصحاح من الاخبار والباقي ينبغي ان يطلب من الاخبار بطريق
الاجتهاد والمشهور ان معنى احصاها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان يذكر
بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال والاكرام وقيل حفظها
والتامل في معانيها والله تعالى اعلم قوله المقصد السادس في السمعيات وفيه فصول اربعة
لمباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام وما يلايمها ومباحث الامامة الفصل
الاول في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النبأ وهو
الارتفاع لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق عز وجل فالنبوة
على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعل قلب الهمزة واوا ثم الادغام
كالمروة قوله المبحث الاول النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد
يخص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على
عدد الكتب فقيل من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه
السلام وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي المخبر عن الله تعالى بكتاب او
الهام او تنبيه في منام ثم البعثة لطف من الله ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها معاضدة
العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومنها
ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها
لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى
مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار
مع ما فيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات
ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة
الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار
بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من
الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما سيجي
والحاصل ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاد والمعاش لا يكمل الا ببعثة الانبياء
عليهم السلام فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا
للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية ولهذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر الى
انها من مقتضيات حكمة الباري عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله
تعالى وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وعولوا على الاستدلال ومرجعها
الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كخلق الاغذية والادوية التي لا تتميز عن السموم المهلكة الا
بتجارب لا يتيسر عليها العقلاء ولا تفي بها الاعمار وخلق الابدان التي ليس من غذائها الا النبات وخلق نوع

الانسان المفتقر في المعاش الى اجتماع لا ينتظم بدون بعثة الانبياء عليهم السلام وكخلق العقل المائل الى
المحاسن النافر عن القبائح العاجز عن شرعه وكما لو في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضاه من الامتثال
والاجتناب وانها لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان من الله بعضها ووعدا الى الاتيان
بالبعض منها ولا نهيا عن البعض كالمجمل من الخطاب فان خلق العقل مائلا الى المحاسن نافرا عن القبائح
بمنزلة الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين هما من الصفات القائمة بذاته مع انه لا معنى
لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما في بعض الافعال حيث يتحد ما فيه نفع ومفسدة
فتحريم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان من الشارع لكان في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة
المحظور وهو خارج عن الحكمة فظهر بهذه الوجوه وامثالها انه لا بد من النبي البتة ولهذا كان
في كل عصر للعقلاء نبي او من يخلفه في اقامة الدليل السمعي وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك
طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب اسباب المعاش وخلو اكثرهم عن صناعة
النظر وحذاقة الذهن وعلى الفلاسفة المتشبثين باذيال العقل العدول عن الصواب والوقوع
في الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة نظرهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية
والعلوم اليقينية وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فانهم لا يعنون
بالوجوب على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق ان البعثة
لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف ولا ينبني على
استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده
وهو اعلم حيث يجعل رسالاته قوله والمنكرون المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها
ولا اعتداد بهم ومن قال بعدم الاحتياج كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك
من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري تعالى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر
ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على افعالهم واقوالهم كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة
ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وهو لا احادوا وباش من الطوائف لا طايفة معينة تكون لها ملة
معينة ومحل فالجملة للمنكرين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله
ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا له او يخلق علم ضروري فيه الثانية وهي
للبراهمة ان ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان
لم يكن نبي او مخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي عليه السلام واما ما كان لا حاكم فيه
فان قيل لعله لا يكون حسنا عند العقل ولا قبيحا قلنا فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال الاباحة
مع الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته
فيعاضده النبي عليه السلام ويكون بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل
فيدله عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيتبعه النبي او يرفع عند الاحتمال
وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول
متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقاتل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد
البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها على ما تقدم الثالثة ان العمدة في باب البعثة
هي التكليف وهو بحيث لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لانه في حقه ضرر وتعب ومشقة
ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع وايضا فيه شغل القلب عما هو غاية
الافعال بل غاية الكمال اعني الاستغراق في معرفته والعناء في عظمته والجواب ان المضرة الناجزة

قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية الظاهرة لذوي الواقفين على ظواهر الشريعة
النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية واذا تاملتم فالتكليف صرف الى ما ذكرتم لا ينتقل
منه على ما توهم الرابعة وهي لاهل الخلاعة المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة انا نجد
الشرائع مشتملة على افعال وهيئات لا نشك في ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يامر بها كما شاهد
في الحج والصلاة وكغسل بعض الاعضاء للوث بعض اجزاء غيره ونحو ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل
والجواب انها امور تعبد بها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا للنفوس وتاكيدا للتكاليف ومشتملة
الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم وقد اشار الى بعض الحكم
في علل الشريعة الخامسة القدح في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها وستاتي باجوبتها قوله
المبحث الثاني المعجزة ماخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره
ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة
وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين بناء على راي الاشعري ان هاهنا تجوز الحرف واستعمال
العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة صفة ضد القدرة وانما يتعلق بالموجود وبالاتحاد
عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود بمعنى انه وجد منه اضطرارا لا اختيارا فلو تحقق العجز عن
المعارضة لوجدت المعارضة اضطرارا ثم المعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار
ومن اقتصر على الفعل جعل المعجز هاهنا كون النار بردا او العلامات الخاصية التي تتقدم بعثة الانبياء
عليهم الصلاة والسلام وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء عليهم السلام حجة لنفسه
عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكره الامام الرازي رحمه الله وفيه نظر اما اولا فلانه
لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ومرجعه احترازا عن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء
عليهم السلام حجة لنفسه وعن ان يقول معجزتي ما ظهر مني في السنين الماضية تقدموا
بانه لا عبرة بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق
بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن نحو اسند تعالى هي فعل من الله تعالى او قايم مقام الفعل
مثل التضعيف وقال بعض الاصحاب هي امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان
القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم
الدعوى ح كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا فلان المعجزة قد تتاخر عن
التحدي كما اذا قال معجزتي ما يظهر مني يوم كذا فظهرت ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدي
بالقيدين فان معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه ويجيء العجز عن الاتيان بمثل ما ابداه
تقول تحديت فلانا اذا باريته بالفعل ونازعته الغلبة وعن ثانيها العزاة اساتروا بالتحدي
حصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت اية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى
الرسالة وظهرت الاية من غير معارضة بالتحدي قالوا ويكفي في التحدي ان يقول اية صدقي ان يكون
كذا وكذا ولا يحتاج الى ان يقول هذه ايتي ولا ياتي احد بمثلها فعلى هذا لا يكون معجزة نبي ماض
معجزة لغيره وعن الثاني ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل
التغليب والتشبيه والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي اذا كانت
متقدمة فان ظهرت بعدها شاعت وكان هو مظنة البعثة كما في حق نبينا عليه الصلوة والسلام
حيث اخبر بذلك بعض الكتاب والكهنة فارهاص اي تاسيس لقاعدة البعثة والا فكرامة محضة

وان ظهرت من غيره فان كان من الاخيار فلذلك اي ارهاص او كرامة والا فارهاص يحتمل كظهور
النور في جبين عبد الله او ابتلاء كما اذا ظهرت على من ادعى الالوهية فان الادلة القطعية قائمة على
كذبه بخلاف مدعي النبوة فلهذا جوزوا ظهورها على يد النبي لنا له دون المتنبي وعن الثالث بالتاخر
ان كان بزمان يسير فيه مثله في العرف سائرا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول فالمعجزة عند
من شرط المقارنة هو ذلك القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه متراخ الى وقت
وقوع ذلك الامر ومن جعل المعجزة نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لا
يصح من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرع تاخيرا لانتفاء المعجزة او العلم بها لكن لو سمع
الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند الناصحي رحمهما الله
ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله ممن ليس بنبي واما من نبي اخر فلا امتناع وزاد بعضهم
في تفسير المعجزة قيدا اخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الاخرة من الخوارق ليس
بمعجزة ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكاليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه
زمان نقض العادات وتغير الرسوم قوله واما امكانها فضروري قدح بعض المنكرين للنبوة
في المعجزات بان تجويز خوارق العادات سفسطة اذ لو جازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا
والبحر دما والمدعي للنبوة شخصا اخر علينا ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحالات وبعضهم
بانها على تقدير ثبوتها لا يثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان
جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده لافاده خبر
الواحد لان كل طبقة تفرض عدد التواتر تعتبر نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين
وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط
بعدد بل ضابطه حصول اليقين واثبات اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد
بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب
العصا حية فامكانها ضروري وابداع العالم ابدع من ابدع خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم
بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي
على ما سبق في صدر الكتاب وعن الثاني بان المتواتر احد اقسام الضروريات والقدح فيها
بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب قوله واما وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة
على صدق دعوى الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت به العادة
من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور
جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته
ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري
بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور
الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في العلميات
التي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن
الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن في
افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس بخبر تواتر القصة اليهم وللحاضرين
فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل
مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل فان قيل هاهنا احتمالات

تفي الدلالة على الصدق والجزم وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله بل مستندا الى الله
كخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او لاطلاع منه على خواص في بعض الاجسام بحدها دريعة الى ذلك
او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لا نطلع عليها ضيره
الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله تعالى
اجراءها او تكرير عادة لا يكون الا في دهور متطاولة كعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث
احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغ الى من يقدر على المعارضة او لمواضعه
من القوم وموافقته في اعلاء كلمته او لخوف او لاستهانة وقلة مبالاة او الاشتغال بما هو اهم او عرض
ولم ينقل لمانع الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق او لانتفاء الغرض في فعل الله على ما هو
المذهب واما ثبوته غرض اخر مثل ان يكون لطفا لمكلف او اجابة لدعوته او معجزة لنبي اخر او ابتلاء
للعبد لينال الثواب بالتوقف عن توجيه او النظر والاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه
او اضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله تعالى يضل من يشاء من عباده وبعد تسليم
انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعي صادق فهو لا
يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع
للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى محال و ثبوت
الحكم مبني على دليل السمع في حيز المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية
لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور
المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال
المذكور وان كان الملك ملوما غشوما لا يبالي باغوا رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا اولا
انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وحده سيما في مثل احياء الموتى وانقلاب العصى ثعبانا
وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من فعل الحكيم القادر
المختار كاف في افادة المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المعجزة تكون فعلا لله تعالى او
واقعا بامره او بتمكينه وثانيا ان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين
عجزوا عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكلامهم
فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما
غلب على اهل زمانه وتهالكوا عليه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه الصلاة والسلام
والموسيقى في زمن داود عليه السلام والفصاحة في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وثالثا انه
لا خفاء ولا خلاف في ترتب الغايات والاثار على بعض افعاله وان لم يجعلها على بعض افعاله
اغراضا له على انا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت على تصديق من
الله تعالى قائم بذاته سواء كان حصل من جنس العلم او كلام او غيرهما ورابعا ان ظهور المعجزة
على يد الكاذب لاي غرض فرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله تعالى فهو ممتنع
عادة ومعلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات وهذا ما قال القاضي ان اقتران المعجزة
بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انخراقها عن مجاريها جاز انخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق
وح يجوز اظهاره على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا استحالة العلم بصدق الكذب
ومنا من قال باستحالته عقلا فالشيخ رحمه الله لا قضائه الى التعجيز عن اقامة الدلالة
على صدق الرسالة والامام وكثير من المتكلمين رحمهم الله لان التصديق في مدلوله لازم

السلاة وح

بمنزلة العلم لاتفاق العقل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو مح والمامر به
لا يجابه التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق
بالحكيم وخامسا ان مجرد اظهار المعجزة على يده نسبة العلم بصدقه وتصديق الله اياه
من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن هنا يجب التمسك بخبر النبي صلى الله عليه وسلم
في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقض على باسر والى هذا يشير ما قال امام الحرمين رحمه الله
انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان يقول جعلته رسولا واثبات الرسالة فهو كقولك
جعلتك وكيلا واستنبتك لشاني من غير قصد الى اخبار واعلام بما ثبت ومحصوله انه تعبير
القول فيه انشاء لا اخبار واما الوثوق لنا في الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا اشكال
قوله خاتمة لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله عنه
وبخبر من ثبت عصمته عن الكذب كنصوص التورية والانجيل في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم
وكاخبار موسى عليه السلام بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم السلام فما ذكر امام الحرمين
رحمه الله من انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة لان ما يقدر دليلا ان لم يكن
خارقا للعادة او خارقا ولم يكن مقارنا بالدعوى لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق
من الله تعالى ابتداء محمول على ما يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل
نبي خلق الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما طائفة من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
بما شاع من اخلاقه واحواله فعائد الى المعجزة على ما يتبين ان شاء الله تعالى قوله المبحث الثالث
في طريقة الفلاسفة هم يقرون بالاحتياج الى النبي والشريعة وثبوت المعجزة لكن يعتبرون
ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو ان
الانسان مدني بالطبع اي يحتاج في تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون
والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقي من الحر والبرد والمسكن
اللائق بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامي عن السلع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل
بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لا بد ان يخبز هذا لذاك وذاك يخيط لاخر
واخر يتخذ الابرة له الى غير ذلك من المصالح التي لا بقاء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك
لا يتم الا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات ولا ينتظم الا بقانون يتفق عليه مبني على العدل
والانصاف ضابط لما لا يحصر له من الجزئيات لئلا يقع الجور فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد
من انه يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع النبوي ولا بد له
من شارع يقرره على ما ينبغي متميزا عن الاخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق
طاعة وانقياد والا يطلبوه ولم ينقادوا له وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق
ذلك القانون ويراجعونه في مواقع الاحتياج ومظان الاشتباه تلك الخصوصية هي
البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات في حق
من يخرج من مصالح البقاء هو النبي ولا بد من امر يدل على ان شريعته من عند ربه عز وجل
ويقتضي لمن وقف عليه ان يقر بنبوته وينقاد له وهو المعجزة قالوا وهذا الانسان هو الذي
يجتمع فيه خواص ثلاث هي الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك
مع سماع كلامه وبعض ذلك على ما ترجم في الشفا وغيره انه يكون كاملا في قوتها النفسانية
الانسانية والحيوانية المدركة يعني ان نفسه القدسية لصفا جوهرها وشدة اتصالها

بالمبادي العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها واتيها وقلة التفاتها الى الامور
الجاذبة الى الجهة السافلة تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من الدفعة
اذ لا شغل هناك ولا احتجاب واما المانع فهو انجذاب القوابل الى عالم الطبيعة او انغماسها
في الشواغل عن عالم العقل وان قوته المتخيلة تكون بحيث تتمثل لها العقول المجردة صورا
واشباحا تخاطبه ويسمعونه كلاما منظوما محفوظا وان قوته المحركة تكون بحيث يطيعها
هيولى العناصر فيتصرف فيها تصرفها في بدنها فيعبرون بالخصائص خصائص هذه القوى
ومشاهدة الملك هذا المعنى فلا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق
العادات قد يوجد لغير الانبياء عليهم الصلاة والسلام فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة
الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون بمعناها على ان الخاصة قد تطلق على الاضافية
وان ما ذكر بمجرد اعتبار مقارنته التحدي يصير خاصة حقيقية واما تقريرهم في المعجزات
فانها لا انه لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هي مبدأ الافعال غريبة بسبب
ما لها من الخصوصية الشخصية او بسبب امر طار عليها من غير اكتساب وحاصل لها بالاكتساب
على ما هو شان اكثر الاولياء رضوان الله عليهم وهذا لا ينافي اتحاد النفوس بحسب النوع وتفصيلا
ان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء عليهم السلام ثلاث بحسب القوة الانسانية
والقوة الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات والاول الاطلاع على المغيبات وليس ببعيد
لتحققه في حالة النوم على ما تعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس
بالمبادي العالية اعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يستعد لها من الحوادث
لما تقرر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات
غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي خال عن قيد الهذية وخصوص
الوقتية والكاملون قد يدركونها على الوجه الجزئي اما بجعلها جزئية لمعونة الحواس الباطنة
على ما رآه الحكماء واما لارتسامها في النفوس السماوية كذلك على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال
النفس بالمبادي العالية ضعف وتهاتعدة لفيضان العلوم عليها بحصول القوة لها وزوال
المانع اعني الشواغل الحسية بمنزلة مرآة مجلوة تحاذي شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتقاش
جميع ما في المبادي من الصور لان لقبول كل صورة استعدادا يخصها والثاني ظهور حركات
وافعال يعجز عن امثالها امثاله كخمود شرار ورياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة
وخراب مدن فاسدة وانفجار المياه من الاحجار بل من الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس
مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف لا الحلول والانطباع فيجوز ان يكون بعض النفوس من
القوة بحيث يتصرف في اجسام اخر غير بدنها بل في كلية العناصر حتى كانها نفس لعالم العناصر
والثالث الامساك عن القوت مدة غير معتاد وليس ببعيد كما في بعض الامراض لاشتغال
الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الردية عن تحليل المجودة والرطوبات الاصلية
المحوج الى البدل فيجوز في حق الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم الى جناب القدس بالكلية
واستتباعها القوى الجسمانية التي شانها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا
يبعد ان يكون هذا في حق هولاء اولى واقرب منه في المريض لكون احتياج المريض الى الغذاء اكثر
واوفى اما اولا فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج واما ثانيا فلفرط
احتياجه الى حفظ القوى البدنية لحفظ الرطوبات التي تعدل الحرارة الغريزية وذلك لما

عرض لها بسبب المرض المضاد لها من الفتور واما ثالثا فلانحصار العارف بامر يقتضي الاستغنا
وهو السكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها النفس بجملتها
واما تقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك مع انه من المجردات دون الاجسام فهو ان النائم ومن
يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صورا غريبة ويسمع اصواتا ليست موجودة
سرفا ولا موجودة في الخارج بل في القوة المتخيلة والحس المشترك وربما لا تكون واردة اليه من
طرق الحواس الظاهرة بل من عالم اخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة
الاتصال بعالم العقل قليلة الالتفات الى عالم الحس ومتخيلة شديدة جدا قوية التلقي من عالم
الغيب قليلة الانغماس في جانب الظاهر لا يضبطها الصور ولا تشغلها المحسوسات عن افعالها
الخاصة فيحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل بقوته المتخيلة
العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة
اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه ويحدث في سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويتلى ويكون ذلك من
قبل الله تعالى وملائكته عليهم السلام لا من الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب
وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر عنها بمشاهدة وجه الله تعالى وسماع كلامه من غير واسطة
واما تقريرهم في كون النبي مبعوثا من قبل المبادي تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش
والمعاد مع انهم لا يثبتون له العلم بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون بانه بل جميع المبادي
العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة فهو ان العناية الالهية بمخلوقاته اعني احاطة علمه
السابق بنظام الموجودات على الوجه اللائق في الاوقات المترتبة التي يقع كل موجود منها في
واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي
من جملته وجود الشرع والتشريع ووجوب ما يكون به النظام على وجه الصواب فيجب ذلك
منه ومن احاطته بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم على
احسن النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه تع وهذا ما قال في الشفا ان العناية
الالهية تقتضي المصالح التي لها منفعة ما في البقاء كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين
وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لا يقتضي المنفعة التي هي في محل الضرورة للبقاء ولتمهيد
نظام الخير واساس للمنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجب ما هو مبني عليها ومتعلق بها وكيف يجوز
ان يكون المبدأ الاول والملائكة عليهم السلام بعده يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا ففي
الجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة فمن قال هي واجبة في الحكمة اراد تنفيذ النظام
على الوجه اللائق ومن قال في العناية اراد بتنفيذ النظام في علم الشامل ومن قال في الطبيعة
اراد وجود انتظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض الافاضل حيث قال ان المدبر الذي
يسوق النوع من النقصان الى الكمال لا بد ان يبعث الانبياء ومهد الترابع كما هو موجود
في العالم لتحصيل النظام وسفير الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي
خلقوا لاجله قوله المبحث الرابع محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسله بالهدى ودين الحق
ولم يخالف في ذلك اهل الملل والاديان الا البعض من اليهود والنصارى وحجتنا انه عليه الصلاة
والسلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما بيانا دعوى النبوة فبالتواتر
والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه تحدى بالقران
والخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف المعتاد بلغ جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها

من الاعجاز فلنتكلم في الانواع الثلاثة اما النوع الاول ففيه ثلاث مقامات لبيان اعجاز القران الكريم ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام الاول فهو انه صلى الله عليه وسلم تحدى بالقران ودعى الى الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء مع شهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمباريات وركوب الشطط في هذا الباب فعجزوا حتى اثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما المقام الثاني فالجمهور على ان اعجاز القران بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام هذا مع اشتماله على الاخبار عن الغيبات الماضية والاتية كما ستذكره وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدا والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القران الكريم بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله تعالى وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان عندهم العلم بنظم القران والعلم بانه كيف تؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان العلمان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واحتجوا اولا بانا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الاخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيا بان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين عند جمع القران الكريم كانوا يتوقفون في بعض السور والايات الى شهادة الثقات وابن مسعود رضي الله عنه قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القران معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرء القيس واضرابه واللازم باطل وعن الثاني بعد صحة الرواية انه كان الجمع بعد النبي عليه السلام لا في زمانه وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقيل لسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل لاشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل بالاخبار عن الغيبات ورد بان حاصله تسليم ان من تحدى بمجموعه انما عجزوا للنظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق والاخبار عن الغيبات لا يوجد الا في قليل من الايات فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز بنظمه الخاص وكونه ببلاغة النظم ليجعلا مذهبين متقابلين

والدواعي م

وكونه كل سورة مستقلة بالاعجاز ... ادنى تغيير يخل بالاعجاز ٢

ذلك ح

ويجعل الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا منسوبا الى القاضي على ما قال امام الحرمين رحمهما الله تعالى ان وجه الاعجاز عنده انما هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام بعض اعاظم البلغاء لا يحط عن جزالة القران الكريم حطا بينا قاطعا للاوهام وربما يعد ويظن ركيك نمط يضاهي نظم القران على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل قلنا نلتزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعني البلاغة وهو المعبر عنه بمعنى شديد بلفظ شريف واي شيء غير المقصود من عبارته ثم قال وفي القران سوى النظم والبلاغة وجهان اخران من الاعجاز هما الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع وتلقن والاخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة متوالية قلنا معنى الاول ان نظم القران الكريم وتركيبه خالف المعتاد من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطالع على مثل يا ايها الناس ويا ايها المزمل والحاقة ما الحاقة وعم يتساءلون وامثال ذلك ومعنى الثاني ان نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر وكان معنى النظم على الاول ترتيب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثاني جعلها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر ان النظم تتبع معاني النحو فيما بين الكلام على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان في بعض كتبنا في فن البيان وقد يستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك الاية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على ان ياتي بما هو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الايات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الاية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا اوفى بالغرض واوضح في المقصود منزلة صانع يريد من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية مقدوره ثم يعجز جماهير الحذاق في الصناعة ان ياتوا بما يوازي او يداني ادون ما القاه واهون ما ابداه واما المقام الثالث فاشراف العرب مع كمال حذاقتهم في اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالا ولم يوردوا في القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهوت تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء وشعر الشعراء وان له لحلاوة وعليه طلاوة وان اسافله مغدقة واعاليه مثمرة فاثروا المقارعة على المعارضة والمقاتلة على المقاولة وابى الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين ورغم المعاندين وحين انقرض الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق الملحدين اخترعوا مطاعن لسخرية الساخرين وضحكة الناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد فكيف يصح انه عربي مبين ورد بان ذلك من توافق اللغتين والمراد انه عربي

النظم والتركيب او الاعراب على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطأ من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران والذين امنوا والذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلاة ورد بان كل ذلك صواب على ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه ما يكذبه حيث اخبر بانه لا يقدر الجن والانس على الاتيان بمثل السورة منه واقل السور ثلاث ايات ثم حكى عن موسى مع اعترافه بان هارون عليهما السلام افصح منه مقدار احدى عشرة اية منه وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكي لا يلزم ان يكون بهذا النظم بعينه على ان المختار عند البعض في التحدي بسورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات تمسك بها اهل الغواية كالمجسمة مثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد في طلب المراد ولفوائد لا تحصى بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فباي الاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين في سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يعرفه علماء البيان فيما وقع منه في القران ومنها ان فيه قوله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف ما يزيد على اثنى عشر الفا ورد بان المراد بالاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز لا يقال تقرير الطعن فاسد في اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لانا نقول بل هو مبني على ان كلمة لو في اللغة تفيد انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط بمعنى عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا جعلت كلمة لو في الاية على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وكقوله ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تنافي الكلامين ورد بمنع وجود شرائط التناقض وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم للقطع بان الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا ورد بان المراد خلقنا ابينا ادم عليه السلام وصورناه ومنها ان فيه الشعر من كل بحر وقد قال تعالى وما علمناه الشعر من الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط ليقضي الله امرا كان مفعولا ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج تالله لقد اثرك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فما خطبك يا سامري ومن المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف ارايت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث المطوعين من المؤمنين في الصدقات ومن المتقارب واملي لهم ان كيدي متين ورد بان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان لا يكفي لجعله شعرا من غير قصد الوزن والتقفية من البعض على ان في كثير مما ذكر نوع تغيير ولو سلم فالتغليب باب واسع قوله النوع

الثاني من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة اما الماضية فكقصص موسى عليه السلام وفرعون وقصة يوسف وابراهيم ونوح ولوط عليهم السلام وغيرها على التفصيل او طولها من غير سماع من احد ولا تلقن من كتاب على ما اشير اليه بقوله تعالى ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبلة فمنها ما هو في القران كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر ستدعون الى قوم اولي باس شديد ليستخلفنهم في الارض لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لا ياتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد ومنها ما ليس فيه كقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار تقتلك الفئة الباغية وقوله عليه الصلاة والسلام زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله تعالى وباستيلاء الاتراك الى غير ذلك مما ورد في صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة فتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصوالح الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر في الهيئة فتميز عن السحر والكهانة وامثال ذلك قوله النوع الثالث من انواع المعجزات افعال منه ظهرت عليه الصلاة والسلام على خلاف العادة تربى على الف قد فصلت في دلائل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وينقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة عنهما اما الاول فكالنور الذي ينقلب في ابائه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوءته وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدامه والثاني كاجتماع الغاية القصوى من الصدق والامانة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغ النهاية في العلوم والاخلاق الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وككونه مستجاب الدعوة على ما دعا لابن عباس رضي الله عنهما اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف عليه السلام فمنع الله تعالى القطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله يا ارض خذيه فساخت قوائم فرسه والثالث كتحرك الاوثان سجدا ليلة ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة واظلال السحاب عليه وكانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان روي الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام يسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وشكاية النوق من اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسمومة ودرور الضرع من الشاة البائسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب الذئب وهبان بن اوس بقوله العجب اخذي شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى قوله وقد يستدل بما سبق هو العمدة في اثبات النبوة والزام الحجة على المعاند والمجادل

السلام

لعثاف

وقد يذكر وجوه اخر تقوية له وتتميما وارشادا للطالب الحق وتعليما الاول انه قد اجتمع فيه من
الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن
الراجعة الي النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبي وتفاصيل
ذلك تصنيف علي حدة الثاني ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته فيما يتعلق بالاعتقادات
والعبادات والمعاملات والسياسات والاداب وعلم ما فيها من دقايق الحكم علم قطعا انها
ليست الا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا الثالث انه انتصب مع
ضعفه وفقره وقلة اعوانه وانصاره حربا لاهل الارض احادهم واوساطهم واكاسرتهم
وجبابرتهم فضلل اراهم وسفه اخلاقهم وابطل ملكهم وهدم دولهم وظهر دينه علي الاديان
وزاد علي مر الاعصار والازمان وانتشر في الافاق والاقطار وشاع في المشارق والمغارب
من غير ان يقدر الاعداء مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم
وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انواره وطمس اثاره علي اخماد شراره من ناره فهل يكون ذلك
الا بعصمة الهي وتاييد سماوي الرابع انه ظهر احوج ما كان الناس الي من يهديهم الي صراط
مستقيم ويدعوا الي الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من
الرسل وتفرق للسبل واخراق في الملل واختلال للدول واشتمال للضلال واشتغال بالمحال
فالعرب علي عبادة الاوثان ووادا البنات والفرس علي تعظيم النيران ووطي الامهات والترك
علي تخريب البلاد وتعذيب العباد والهند علي عبادة البقر وسجود الحجر والشجر واليهود علي
الجحود والنصاري يحيارى فيمن لم يلد ولا مولود وهكذا ساير الفرق في اودية الضلال
واضية الخيال والجهال افيليق بحكمة الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من
يجدد امر الدين وهل ظهر احد يصلح لهذا الشان ويوسس هذا البنيان غير محمد بن عبد الله بن عبد
المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر
بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن
عدنان عليه افضل الصلاة والسلام واكمل التحيات الخامس النصوص الواردة في كتب الانبيا
المتقدمين عليهم الصلاة المنقولة الي العرب المشهورة فيما بينهم اما في التورية فمنها
ما جا في السفر الخامس جا الله من طور سينا واشرق من ساعر واستعلن من جبال فاران يريد
الاخبار عن انزال التورية علي موسي عليه الصلاة والسلام بطور سينا والانجيل علي عيسي عليه
السلام بسعير فانه كان يسكن سعير بقرية تسمي ناصرة والقران الكريم الي مكة وهذا ما
ذكر في التورية ان اسمعيل عليه السلام اقام بريه فاران يعني بادية العرب ومنها ما جا في
السفر الخامس انه تعالي قال لموسي عليه السلام اني مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك واجري
قولي فيه ويقول لهم ما آمره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فانا انتقم منه
والمراد بنو اخوة بني اسرايل بنو اسمعيل علي انهما ابنا ابراهيم فلا يصرف الي من بعد موسي عليه
السلام من انبيا بني اسرايل ولا الي عيسي عليه السلام لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم ولا مثل موسي
عليه السلام في كونه صاحب شريعة مستانفة فيها بيان مصالح العادين فتعين محمد صلي الله
عليه وسلم ومنها ما جا في السفر الاول انه تعالي قال لابرهيم عليه السلام ان هاجر تلد ويكون
من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما الانجيل فمنها ما ورد في
الاصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الي ابي حتي يمنحكم ويعطيكم فارقليطا يكون معكم الي الابد والفارقليط

روح الحق واليقين وفي الخامس عشر واما فارقليط روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو
يعلمكم ويمنحكم جميع الاشيا وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون
حتي اذا كان ذلك تومنون به وقوله باسمي يعني بالنبوة ومعني الفارقليط كاشف الخفيات
وفي السادس عشر اقول لكم الان حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الي ابي لم
ياتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته به اليكم فاذا جا هو يفند اهل العالم ويدينهم ويوبخهم
ويوقفهم علي الخطية والبر ثم قال اذا جا روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويبين لكم جميع
الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقا نفسه واما في الزبور فقوله عليه السلام متقلدا ايها
الجبار السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم
يخرون تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث جاعل السنة كي يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا
حتي يعلم الناس ان عيسي عليه السلام بشر قال في المحصل وامثال هذا كثير في كتب الانبيا
المتقدمين عليهم الصلاة والسلام يذكرها المصنفون الواقفون علي كتبهم ولا يفيد والمخالف
يحج دفعها او صرفها الي ملك او بني اخر ولا يخفي ان يمكنها ولقد جمع ابو الحسين البصري في كتاب غرر
الادلة ما يوقف من نصوص التورية علي صحة نبوة محمد صلي الله عليه وسلم قوله واما المنكرون
انكرها المشركون والنصاري والمجوس ومن يحكي مجراهم نبوة محمد صلي الله عليه وسلم بغيا منهم وحسدا
وعنادا ولدداء من غير تمسك بشبهة واكثر اليهود بشبهة لو كان نبيا لزم نسخ دين موسي عليه
السلام واللازم باطل اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين احدهما انه لو لم يكن لمصلحة فعبث
وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم فجهل وان كان لمصلحة علمها واهملها اولا فاهمالها
بدا او نقول ان كان في شرعية الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم الها عند النسخ فجهل وان كان يعلمها
فاي رعايتها او لاهمالها بدا والجواب انه لمصلحة حدوث وحصلت بعد ما لم تكن فان المصالح
تختلف باختلاف الازمان والاحوال فرب دوا يصلح في الصيف دون الشتا ولزيد دون
عمرو ولهذا ورد في التورية ان ادم عليه السلام امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا
وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم غدا فعليه بعد ذلك لا يكون نسخا واما موبد مثل صم ابدا
فنسخه تناقض بمنزلة قوله واجب ابدا وليس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه ولا تابيد
فرجحنا ما ان يعلم الله تعالي استمراره ابدا فلا يرتفع للزوم الجهل او الي غاية ما فلا رفع بعدها
فلا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب ومثلا وتابيده والمعلوم عند الله تعالي
استمرار الوجوب الي غاية هي وقت نسخه ورفعه ولا تناقض في ذلك سوا كان الواجب
موقتا او موبدا بمنزلة قولك صم الغدا والابد واجب عينا دون حين وانما التناقض في
رفع الوجوب بعد تابيده كما اذا قيل الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ فيكون زمان لا وجوب فيه
هذا لا نزاع في امتناعه وهو المراد بقولهم ان النسخ ينافي التابيد وعليه يبني امتناع نسخ
شريعتنا والفرق بين كون التابيد راجعا الي الواجب والي الوجوب مما يتضح بالرجوع الي
الاصل الذي مهد في بحث الرويه في قوله سبحانه وتعالي لا تدركه الابصار علي ان التحقيق
ان لا رفع ههنا وانما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي سبق علي الاطلاق واما ثانيا فلبطلان
نسخ شريعة موسي عليه السلام لوجهين احدهما تواتر النص منه علي تابيدها مثل تمسكوا بالسبت
ابدا وهذه شريعة موبدة ما دامت السموات والارض والجواب انه افترا علي موسي عليه السلام
ودعوي تواتره مكابرة ولو صح لما ظهرت المعجزات علي عيسي عليه السلام ومحمد صلي الله عليه

ولا ظهروه في زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروه لاشتهر لتوفر الدواعي علي انه كثيرا ما يعبر بالتابيد
والدوام عن طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون قد صرح بدوام شريعته فيدوم واما
بانقطاعها فيبلغ تواتره لكونه من الامور العظام التي يتوفر الدواعي علي نقلها ولم يتواتر
او سكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يتقرر الي اوان النسخ وقد تقرر
والجواب انه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي ولقلة الناقلين في بعض
الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان بخت نصر الا اقل من القليل او سكت وقد تقرر وتكرر
بناء علي تكرر الاسباب والاحوال او علي ان الاصل في الثابت هو البقا حتي يظهر دليل العدم
قوله المبحث الخامس يريد انه مبعوث الي الثقلين لا الي العرب خاصة علي ما زعم بعض
اليهود والنصاري زعما منهم ان الاحتياج الي النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب
ورد بانه من احتياج الكل الي من يجدد امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصاري اكثر
لاستيلاء جهلهم بالتحريفات وانواع الضلالات مع ادعايهم انه من عند الله تعالي والدليل
علي عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته هو انه ادعي ذلك بحيث
لا يحتمل التاويل واظهر المعجزة علي وفقه وان كتابه المعجز شهد بذلك قطعا كقوله تعالي
وما ارسلناك الا كافة للناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الاية
ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره علي الدين كله لا يقال في القران ما يدل علي ان
التورية والانجيل هدي للناس من غير تغيير وتحريف بل يوافق القران وحقا لما فيه فيختص هداية القران
وبعثة محمد صلي الله عليه وسلم بقومه الذين هم العرب علي ما اشير اليه بقوله تعالي وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لانا نقول ما هو هدي للناس قبل نزول القران او هدي
لهم الي الايمان بمحمد صلي الله عليه وسلم والاتباع لشريعته لما فيها من البشارة ببعثته والاهتداء
لما بعثه فان قيل النبي عيسي عليه السلام حي بعد نبينا صلي الله عليه وسلم رفع الي السما وينزل
الي الدنيا قلنا بلي ولكنه علي شريعة نبينا صلي الله عليه وسلم لا يسعه الا اتباعه علي ما قال
عليه الصلاة والسلام في حق موسي عليه السلام لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي فيصح انه خاتم
الانبيا عليهم السلام بمعني انه لا يبعث نبي بعده واجمع المسلمون علي ان افضل الانبيا محمد صلي
الله عليه وسلم لان امته خير الامم لقوله تعالي كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم
امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث
الي الثقلين وخاتم الانبيا والرسل عليهم الصلاة والسلام ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية
علي وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قايمة في القيامة علي كافة الخلق
الي غير ذلك من خصايص لا تعد ولا تحصي وقوله سبحانه وتعالي ورفع بعضهم درجات اشارة
الي ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعني كثيرة حتي قال عليه الصلاة والسلام انا اكرم الاولين
والاخرين علي الله ولا فخر فاما قال لا تخيروني علي موسي وما ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس
بن متي تواضع منه واختلفوا في الافضل بعده فقيل ادم عليه السلام لكونه ابا البشر وقيل
نوح عليه السلام لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابرهيم عليه السلام لزيادة توكله واطمينانه
وقيل موسي عليه السلام لكونه كليم الله تعالي ونجيه وقيل عيسي عليه السلام لكونه روح الله
تعالي وصفيه وفضله النصاري علي الكل بانه كلمة القاها الله تعالي الي مريم وروح منه طاهر
مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة نسا العالمين المطهرة من الادناس وترقي في تجرد

الانبيا والاوليا عليهم السلام وتكلم في المهد بعبوديته نفسه وربوبية ربه لم يحل له من التوحيد
والشرايع ولم يلتفت الي زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يحفظ قوت يوم ولم يبع في هلاك نفس
او نسبها او اسيرتها ولا في لحظ مال ولا ولد ولا ابوا احد معجزاته من احيا الموتي وابرا الاكمه
والابرص ابهر المعجزات واشهرها ثم هو في السما من زمرة الاحيا ونبوته مما اتفق عليها ذو وا
الاراء واعترف بانه خاتم الانبيا عليهم السلام والجواب ان البعض من ذلك حجة لنا وشاهد بتفضيل
نبينا صلي الله عليه وسلم كالولادة من المشركين والمشركات والترقي في جميع المواظبة علي
التوحيد وكالطاعات وكالاقبال علي الجهاد وقمع المشركين وقهر اعدا الدين وكالعيش مصليا للعالم
مع الاستغراق في التوحيد الي جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهرت تلك الشهرة باخبار
من نبينا صلي الله عليه وسلم وكتابه ومع ذلك فاين هي من معجزاته ثم الكون في الارض انفع
للامة من الكون حيا في السما حيث صارت الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات
وموطنا للاجتماعات علي الطاعات الي غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة محمد صلي الله عليه وسلم
وخصايصه مما لا ينضبط العد والاحصا وقد اشرقت الارض بنورها اشراق الشمس في كبد السما
نصباح الحصا نباح الكلاب في الليلة القمرا قوله خاتمة في ثبوت معراج النبي صلي الله عليه وسلم
بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظة وبالروح او الجسد
والي المسجد الاقصي فقط او الي السما والحق انه كان بالجسد الي المسجد الاقصي بشهادة الكتاب
واجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم الي السما بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الي الجنة او العرش
او طرف العالم علي اختلاف الارا وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد الاقصي علي ما هو عليه واخبرهم
عن عيرهم فكان علي ما اخبر وبما راي في السما من العجايب وبما شاهد من احوال الانبيا عليهم السلام
علي ما هو مذكور في كتب الحديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان اما تماثل
الاجسام فيجوز الخرق علي السما كالارض وعروج الانسان كعيسي واما عدم دليل الامتناع وانه لا
يلزم من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوي النبي صلي الله عليه وسلم في المنام او بالروح لما
انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه في صدق النبي صلي الله عليه وسلم
تمسك المخالف بما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت والله ما فقد جسد رسول الله
صلي الله عليه وسلم وعن معاوية رضي الله عنه انها كانت رويا صالحة وانت خبير بانه علي تقدير
صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال الكبار من الصحابة رضي الله
عليهم اجمعين واجماع القرون اللاحقة قوله المبحث السادس في عصمة الانبيا عليهم السلام
وقد سبق ان المعجزة تقتضي الصدق في دعوي النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام
مما يتوهم صدوره عن الانبيا عليهم الصلاة والسلام من القبايح واما ان يكون منافيا لما تقتضيه
المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي ان تكون كبيرة
كالقتل والزنا او صغيرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية
كل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها والجمهور علي وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضي المعجزة
وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد
جوزت الازارقة من الخوارج بنا علي تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة
اظهاره تقية واحترازا عن القا النفس في التهلكة ورد بان اولي الاوقات بالتقية ابتدا
الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكباير بعد البعثة فعندنا سمعا وعند

المعتزلة عقلا وجوزه الحشوية اما العمد فدليل الامتناع واما السهو فمن اشبه الوقوع وكذا عن الصغاير المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكباير قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغاير ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكباير بعد البعثة مطلقا والصغاير عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتهون وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغاير عمدا لنا الوجوه ... لو اذنب لزم امور كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وبعض لكم الثاني رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية والاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القايم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الاية الرابع استحقاقهم العذاب والطعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله عز من قائل اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب عليهما السلام انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف عليه السلام انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات معدودين عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع ... صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق ... واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى به النبي بل يبتهج ... كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كونها في الخيرات لعموم كل فعل وترك فمسارعة البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عن اخر سيما سهوا ومع الانابة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع محل نظر احتج المخالف بما نقل من اقاصيص الانبياء عليهم الصلاة والسلام وما شهد به كتاب الله تعالى من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجمالا فهو ان ما نقل احادا فمردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب فمحمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتاويلات واما تفصيلا فمذكور في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب اما في قصة ادم صلوات الله عليه فامران احدهما ما ورد في التنزيل من انه عصى وغوى واوله الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلم نفسه وعوتب قولا وفعلا لقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة ونزع اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم يكن له في الجنة امة او كان عن نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا حيث ظن

ان النهي لشجرة بعينها وقد قرب فردا اخر من جنسها وانما عوتب لترك التحفظ والتنبه لاصابة المراد وقد يعتذر بانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الا ان فيه تسليما للمدعي ثانيهما قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما اتاهما ولم يقل احد في حق الانبياء عليهم السلام بالشرك في الالوهية ولو قبل البعثة فالوجه على انه على حذف المضاف اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع له من الميل الى الطاعة للشيطان وقبول وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما اتاهما الله تسمية اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واما الشبهة في حق نوح عليه السلام فهو ان قوله تعالى يا نوح انه ليس من اهلك تكذيب له في قوله ان ابني من اهلي والجواب انه ليس تكذيبا بل للتنبيه على ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح او بمعنى انه ليس من اهل دينك او انه اجنبي ... وان اضيف اليك لاختلاطه بابنائك لما روي من انه كان ابن امراته والاجنبي انما يعد من ال النبي اذا كان له عمل صالح واما الشبهة في حق ابراهيم عليه السلام فهو انه كذب في قوله هذا ربي وقوله بل فعله كبيرهم وقوله اني سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير كما يوضع الحكم الذي يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث على ان به مرض الهم والحزن من عنادهم او الحمى على ما قيل واما الشبهة في قصة يوسف عليه السلام من جهة يعقوب صلوات الله وسلامه عليه الافراط في المحبة والحزن والبكاء والجواب ان لا معصية في ميل النفس سيما الى من يلوح عليه اثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا في بث الشكوى والحزن الى الله تعالى في مصايب تكون من جهة العباد سيما وقد قيل كان انه يخاف ان يموت يوسف عليه السلام على غير دين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف عليه السلام وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف عليه السلام ما اشار اليه بقوله ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان راى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق ولا يكون التقدير لولا ان راى برهان ربه لخالطها او المراد الميلان المركوز في الطبيعة لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب المشارفة اي شارف ان يهم بها وبالجملة فلا دلالة ههنا على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما يذكره الحشوية من الخطوات هذا وقد ورد في هذا المقام من الثناء على يوسف عليه السلام ما ورد من غير ان يقع عليه زلة او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة تورية عما كانوا فعلوا بيوسف عليه السلام مما يجري مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة او كانت تجردا خضوعا وتواضعا لا وضع جبهة واما في قصة موسى عليه السلام فقتل القبطي وتوبته عنه واعترافه بكونه من عمل الشيطان محمول على انه كان خطا وقبل البعثة واذنه للسحرة في اظهار السحر بقوله بل القوا ما انتم ملقون ليس رضا به بل الغرض اظهار بطلانه او اظهار معجزته ولا تتم الاية وقيل لم يكن حراما ... والقاء الالواح كان عن دهشة وتحير لشدة غضبه والاخذ براس هارون وجره اليه لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليفحص منه حقيقة الحال

فخاف هارون عليه السلام على ان يحمله بنو اسرائيل على الايذاء ويفضي الى شماتة الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له ولا لهارون وانه كان ينهاهم عن عبادة العجل وقوله للخضر عليهما السلام لقد جئت شيئا نكرا الى تعجبا وما فعله الخضر عليه السلام كان باذن الله تعالى واما قصة داوود عليه السلام فلم يثبت سوى انه خطب امراة وكان خطبها اوريا فتزوجها اولياؤها داود عليه السلام دون اوريا او سال ان ينزل عنها فيطلقها وكان ذلك عادة في عهده فكان زلة منه لاستغنائه بتسعة وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى لينبهانه فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الايات يدل على كرامته عند الله تعالى ونزاهته عما ينسبه اليه الحشوية الا انه بالغ في التضرع والحزن والبكاء والاستغفار استعظاما للزلة بالنظر الى ما له من رفيع المنزلة وتقرير الملكين تمثيل وتصوير للقصة لا اخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخاصمين كانا لصين دخلا عليه للسرقة فلما راهما اخترعا الدعوى او كانا راعيي غنم ظلم احدهما الاخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان عليه السلام فامور احدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الى اخره وذلك انه اشتغل باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن صلاة العصر او عن ورد كان له وقت العشاء فاغتم لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وعقر الخيل وضرب اعناقها كان لاظهار الندم وقصدا للتقرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب ماله على ان من المفسرين من قال ان المراد حبه الجياد واعلاء كلمة الله تعالى وضمير توارت للجياد لا للشمس وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها او امتحانا او اظهارا لاصلاح الة الجهاد بنفسه وثانيها ما اشير اليه بقوله تعالى ولقد فتنا سليمان الاية فان كان ذلك ما روي انه ولد له ابن فكان تغذوه في السحابة خوفا من ان يقتله الشيطان او يخبله فما راعه الا ان القي على كرسيه جسدا ميتا فتنبه لخطائه في ترك التوكل فاستغفر واناب فهذا مما لا باس به وغايته ترك الاولى اذ ليس في التحفظ ومباشرة الاسباب ترك الامتثال لما امر في التوكل على ما قال عليه السلام اعقل وتوكل وكذا ما قال لاطوفن الليلة على سبعين امراة كل واحدة تاتي بفارس يجاهد في سبيل الله تعالى ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا امراة واحدة بشق ولد له عين واحدة ورجل واحدة فالقته القابلة على كرسيه ... يجوز ان يكون اتخاذ التماثيل غير محرم في شرعه وعبادة التماثيل في بيته غير معلوم له وثالثها ما يشعر به قوله تعالى وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد وعدم ارادة الخير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة على وفق ما غلب في زمانه ولايق بحاله فانهم كانوا يتفاخرون في ذلك العهد بالملك والجاه وهو كان ناشيا في بيت الملك والنبوة ووارثا لهما واظهارا لامكان طاعة الله تعالى وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث مني وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي كما وقع مرة وقيل ملكا خفيا لا ينبغي للناس وهو القناعة وقيل كان ملكا عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره ولا يحافظ فيه على حدود الله تعالى واما في قصة يونس عليه السلام ما يشعر به قوله تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه والجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين لا على الله تعالى ومعنى لن نقدر عليه لن نضيق عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه فلا يوجب شكا في القدرة ومعنى الظلم في قوله تعالى اني كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى فلا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على

روي انه

معاندة الكفار واما في حق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فمثل استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرايع والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب وبالجملة لا دلالة على العصيان والميل عن طريق الحق ولهذا قال ما ضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك ... لما كان يثقل عليه ويغمه من فرطاته قبل النبوة او من جهله بالشرايع والاحكام او من ... على اسلام اولي العناد وتلهفه وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم تلطف في الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط في تدبير الحرب وقوله تعالى وما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار اصحابه الفدا وكذا الكلام في قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك وقوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما روي من انه قرا بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فلما اخبره جبريل عليه السلام بما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله الكريم وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته تسلية له والجواب انه كان من القاء الشيطان لا تعمدا منه وقيل بل الغرانيق هي الملائكة وكان هذا قرانا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي عليه السلام حديث النفس وكان الشيطان يوسوس اليه بغير الهدى فينسخ الله وساوسه من نفسه ويهديه الى الصواب وقوله تعالى وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى في نفسه عزمه تزوج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين ولا خفاء في ان اخفاء امر دنيوي خوفا من اعداء الدين ليس من الصغائر فضلا عن الكباير بل غايته زلة وترك للاولى وكذا سبيل التقلب لو ثبت واما مثل قوله تعالى يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسال الذين يقرؤون الكتاب من قبلك الامر لا يقتضي سابقة تركه ولا النهي سابقة فعله ولا الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فمسالة جواز الصغيرة عمدا على الانبياء في معرض الاجتهاد لا قاطع فيها لا نفيا ولا اثباتا فان قيل ما بال زلة الانبياء عليهم السلام حكيت بحيث تقرا على الصوت على وجه الزمان مع ان الله تعالى غفار ستار قد امر بالستر على من ارتكب قلنا ليدل على صدق الانبياء عليهم السلام وكون ما يبلغون باذن الله تعالى من غير اخفاء شيء وليكون امتحانا للامم كيف يفعلون بانبيائهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء عليهم السلام مع جلالة اقدارهم وكثرة طاعاتهم كيف التجاوا الى التضرع والاستغفار في ادنى زلة وان الصغيرة ... مما يقدح في الولاية والايمان ... مغفورة لا محالة بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب قوله خاتمة من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراي ولو في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه كدناءة الاباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروءة كالاكل على الطريق والحرف الدنية كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرايع وقبول الامة قوله وقد ورد يعني قد ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل عليهم السلام

على ما روي عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه أنه قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم كم الأنبياء فقال مائة ألف نبي وأربعة وعشرون ألفا قلت وكم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض العلماء أن الأولى أن لا يقتصر على عدد لأن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد إلا الظن ولا يعتبر إلا في العمليات دون الاعتقادات وههنا حصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل أيضا مخالفة الواقع وإثبات نبوة من ليس بنبي إن كان عددهم في الواقع أقل مما ذكر ونفي النبوة عمن هو نبي إن كان أكثر فالأولى عدم التنصيص على عدد قوله المبحث السابع جمهور المسلمين على أن الملائكة أجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على أفعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والأنوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفضلهم على الأنبياء عليهم السلام ولا [illegible] الجانبين فلنذكر تمسكات الفريقين في المقامين أما المقام الأول أعني العصمة فتمسك المثبتون بقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون إلى قوله الكريم وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء في أن مثل هذه العمومات تفيد الظن وإن لم تفد اليقين وما قيل أنه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات إن أريد أنه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يصح بها الحكم القطعي فلا نزاع فيه وإن أريد أنه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون بوجوه الأول أن إبليس مع كونه من الملائكة عليهم السلام بدليل [illegible] وأمر الملائكة عليهم السلام بالسجود في قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم إياه ولهذا عوتب بقوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك وبدليل صحة استثنائه في قوله تعالى فسجدوا إلا إبليس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه وإنما أدرج في الملائكة عليهم السلام على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال يعني قوله كان من الجن صار أو كان من طائفة من الملائكة عليهم السلام مسماة بالجن ثم الاستكبار لأنا نقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف الظاهر الثاني أن قولهم في جواب إني جاعل في الأرض خليفة أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى حيث يشبه صورة الإنكار يعني أنه لا ينبغي أن يكون واتباع للظن ورجم بالغيب بما لا يليق وإعجاب بأنفسهم وتزكية لها وأمثال هذا مخل بالعصمة لا محالة والجواب أن الاعتبارات إنما تكون حيث الغرض إظهار منقصة الغير والتزكية حيث الغرض إظهار منقبة النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة إلى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الأولى والأليق وإنما علموا ذلك بإعلام من الله تعالى أو مشاهدة من اللوح المحفوظ أو قياسا لنوعهم بنوع الجن بأن الإنس يشاركهما في الشهوة والغضب المفضيين إلى الفساد وسفك الدماء الثالث قوله تعالى أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين أي في أن استخلاف من يتصف بما ذكرتم ينافي كون ذلك متحققا معلوما لهم بإعلام من الله تعالى وإخبار أو مشاهدة من اللوح لأنا نقول المعنى إن كنتم صادقين في أن استخلاف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات تدعو إلى الاستخلاف إذ التعجب إنما يكون عند ذلك ولهذا قال في الرد عليهم إني أعلم ما لا تعلمون إشارة إلى تلك الحكم والمصالح لا يقال فهذا دلالة على نفي العصمة بإثبات الكذب في الجملة

لأنا نقول هذا القدر من الخطأ والسهو لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية الثالث قصة هاروت وماروت ملكين ابتليا [illegible] بأن لا ارتكبا السحر والكفريات مع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل أنزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس من تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه أو تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وما كانا يعلمان الناس ويقولان إنما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفر أي لا تعتقدوا ولا تعملوا فإن ذلك كفر وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما الكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر أو عمل به واليهود هم الذين يزعمون أن الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله تعالى بالمسخ وأما المقام الثاني فذهب جمهور أصحابنا والشيعة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وأبي عبد الله الحليمي منا وصرح بعض أصحابنا بأن عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر أي غير الأنبياء لنا وجوه نقلية وعقلية الأول أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الأفضل للأدنى وإباء إبليس واستكباره والتعليل بأنه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على أن المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ولا سجود الأعلى للأدنى إعظاما له ورفعا لمنزلته وهضما لنفوس الساجدين الثاني أن آدم أنبأهم بالأسماء وبما علمه الله من الخصائص والمعلم أفضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على أن الغرض إظهار ما خفي عليهم من أفضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولهذا قال تعالى ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وبهذا يندفع ما يقال إن لهم أيضا علوما جمة أضعاف العلم بالأسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الأزمنة المتطاولة من التجارب والأنظار المتوالية الثالث قوله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل إبراهيم وآل عمران غير الأنبياء بدليل الإجماع فيكون آدم ونوح وجميع الأنبياء مصطفين على العالمين الذي منهم الملائكة إذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات الرابع أن للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمال لا بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العاقلة تكون أشق وأفضل وأبلغ في الثواب ولا معنى للأفضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال لو سلم انتفاء الشهوة والغضب وسائر الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل إنما تكون أشق وأفضل من الأخرى إذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة أكثر وأدوم فإنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون فالإخلاص الذي به القوام والنظام واليقين الذي هو الأساس والتقوى التي هي الثمرة فيها أقوى وأقوم لأن طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة لأنا نقول انتفاء الشواغل في حقهم مما لا نزاع فيه [illegible] وجود المشقة والألم في العبادة والعمل عند عدم المنافي والمضاد مما لا يعقل [illegible] وكون باقي الصفات في حق الأنبياء أضعف وأدنى مما لا يسلم ولا يقبل وقد تمسك بأن للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل وللإنسان كليهما فإذا ترجح شهوته على عقله يكون أدنى من البهائم لقوله تعالى بل هم أضل وإذا ترجح عقله على شهوته يجب أن يكون أعلى من الملائكة وهذا عائد إلى ما سبق لأن تمام تقريره هو أن الكامل آثر النقصان مع التمكن

من الكمال وكل من فعل كذا فهو أفضل وأدل على أثره لأن إيثار الشيء مع وجود المضاد والمنافي أرجح وأبلغ من إيثاره بدونه فيلزم أن يكون من آثر الكمال مع التمكن من النقصان أفضل وأكمل ممن آثره بدونه وأما التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم والتكريم المطلق لأحد الأصناف يشعر بتفضيله على غيره فضعيف لأن التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فإنه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة بالإجماع كيف وقد وصف الملائكة أيضا بأنهم عباد مكرمون قوله وتمسك القائلون بأفضلية الملائكة أيضا بوجوه نقلية وعقلية أما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه إشارة إلى أن غيرهم ليس كذلك وأن أسباب التكبر والتعظم حاصلة ووصفهم باستقرار الخوف وامتثال الأوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده بالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون إلى أن قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الأمور أساس كافة الخيرات والجواب أن جميع ذلك إنما يدل على فضيلتهم لا على تفضيلهم على الأنبياء ومنها قوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك فإن قيل هذا الكلام إنما يحسن إذا كان الملك أفضل فالجواب إنما قال ذلك حين استعجل قريش العذاب الذي أوعدوا به كقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى إني لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على إنزال العذاب بإذن الله كما كان لجبريل عليه السلام أو يكون لي العلم بذلك بإخبار من الله تعالى بلا واسطة ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أي كراهة أن تكونا ملكين يعني إنما الملائكة بالمرتبة التي لأجل الأكل من الشجرة أرغبهما إليها والجواب أن ذلك تمويه من الشيطان وتخييل أن ما يشاهدون من الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القدرة يحصل بأكل الشجرة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه السلام والمعلم أفضل من المتعلم والجواب أن ذلك بطريق التبليغ وإنما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون أي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو أرفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الأمر الوزير ولا السلطان ولو عكست اختلت بشهادة علماء البيان والنظر بأساليب الكلام وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى أي مع أنهم أقرب مودة لأهل الإسلام ولهذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم أفضل والجواب أن الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة والبنوة بل الألوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا أب ولكونه يبرئ الأكمه والأبرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الأفضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات ألا ترى أن فيما ذكرت من المثالين لم يقصد إلا الزيادة والرفعة في الفضل والشرف والكمال بل فيما هو مظنة الاستنكاف والرضا كالغلبة والاستيلاء والاستعلاء في السلطان وعدم المودة في النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء

والرسل

والرسل ولا يعقل لجهة سوى الأفضلية والجواب أنه يجوز أن يكون لجهة تقدمهم في الوجود أو في قوة الإيمان بهم أو الاهتمام به لأنهم أخفى فالإيمان بهم أقوى وبالتحريض عليه أحرى وأما العقليات فمنها أن الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة إلى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الأفعال العجيبة وإحداث السحب والزلازل وأمثال ذلك مطلعة على أسرار الغيب سابقة إلى أنواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب أن مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها أن أعمالهم المستوجبة للمثوبات أكثر لطول زمانهم وأدوم لعدم تخلل الشواغل وأقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب وعلومهم أكمل وأكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات والأسرار المغيبات والجواب أن هذا لا يمنع كون أعمال الأنبياء وعلومهم أفضل وأكثر ثوابا بجهات أخر لها المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاقات والمشاق ونحو ذلك على ما مر قوله المبحث الثامن الولي هو العارف بالله وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة وبمقارنته الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبي عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكاذبين كما روي أن مسيلمة دعا لأعور أن تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا إهانة وقد تظهر الخوارق من قبل العوام من المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة فلذا قالوا إن الخوارق أنواع أربعة معجزة وكرامة ومعونة وإهانة وذهب جمهور المسلمين إلى جواز كرامة الأولياء ومنعه أكثر المعتزلة والأستاذ أبو إسحق يميل إلى قرب من مذهبهم كذا قال إمام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم إلى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم إلى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم إلى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا وإحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الإمام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وإنما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة أيضا لاستحق المقت واللعنة والإهانة فإن قيل هذا الجواز يسد باب الإعجاز إذ شرطه عدم تمكن الغير من الإتيان بالمثل بل يفضي إلى تكذيب النبي حيث يدعي عند التحدي أنه لا يأتي بمثلها أحد من المتحدين لأنه قد يظهر مثلها كرامة لولي أو معجزة لنبي آخر نعم قد يرد في بعض المعجزات نص قاطع على أن أحدا لا يأتي بمثله أصلا كالقرآن وهو لا ينافي الحكم بأن كل ما وقع معجزة لنبي يجوز أن يقع كرامة لولي لنا على الجواز ما مر في المعجزة من إمكان الأمر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وحاله كحال الملك يصدق رسوله بنقض [illegible] ثم يفعل مثل ذلك إكراما لبعض أوليائه وعلى الوقوع وجهان الأول ما ثبت بالنص من ظهور [illegible] عند ولادة عيسى وإنه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله وقصة أصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام ولا شراب وقصة

امه واثباته بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثاني لمن كان نبيا من اصحاب الكهف والثالث لسليمان قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذا سال وكمن لا يدعي الا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي ولا يعتبر تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته على ان ما ذكرتم يرد على كثير من معجزات الانبياء لجواز ان يكون معجزة لنبي اخر والثاني ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل احادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رضي الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير ان يضره واما من علي رضي الله عنه فاكثر من ان يحصى وبالجملة فظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من روسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم في امر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم في عداد احاد المبتدعة فاعدين بحث المثل السائر اوسعتهم شتما واوبوا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة واما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روي عن ابراهيم بن ادهم انهم راوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة وللمخالف وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي لاشتبه النبي بغيره اذ الفارق هو المعجزة ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة الثاني انها لو ظهرت لكثرت بكثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هف ورد بالمنع بل غايته استمرار نقض العادة الثالث لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما ظهر من النبي لغرض اخر غير التصديق ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للانبياء في ظهور الخوارق يحط عظم قدر الانبياء ووقعهم في النفوس ورد بالمنع بل يزيد في جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت اممهم واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم الخامس وهو في الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كان اولياء مرتضين فاما ما هو من الكهنة بالجن والشياطين ومن اصحاب التعبير والنجوم فظنون واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع وليس من اطلاع الله في شيء والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيامة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا حاجة بل لا مساغ لجعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الاصل مصدرا او يكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع البعض على البعض ولا اشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي وتأمل ما لا سند لا ان مبنى على الكلام

لعموم السلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد بعض الاطلاع وذلك ليس بلازم قوله خاتمة حكي عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو شان من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة والاتحاد ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين اما الاول فلان النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مامون عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني ان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق مع ما فيها من ملاحظة الجانبين وتتضمن مرتبة الولاية وشرفها لا محالة فلا تتحقق من رتبة غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال الا بعد ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض العرفاء ان القول بان الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصالح الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل ثم سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانباء فان كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه وسلم لهم تصرف ولا بد لهم يتصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علماؤهم كانبياء بعدنا اذ ليس الولي الا مظهر لظهور النبي واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعموم الخطابات ولان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون بادنى زلة بل بترك الافضل نعم حكي عن بعض الاولياء انه استعفى الله من التكاليف وساله الاعتاق عن لوازم العادات فاجاب الى ذلك بان سلبه العقل الذي هو مناط التكاليف ومع ذلك كان من علو الرتبة على ما كان وانت خبير بان العارف لا يسام من العبادة ولا يفتر في الطاعة ولا يسال الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والتنزل من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكليف من غير اثم بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما يسال دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يعرض لبعض العقول والمسمون بهم المشهورون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع استغراقهم اكمل واعلى لا يخلون بادنى طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا لا يسع عليهم ادنى زلة في منع الصواب قوله المبحث التاسع السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم

ويتميز الاثر عن مثل المعجزة والكرامة بانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والاخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد واخفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز ما مر في الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما الساحر كاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مرض ثلاث ليال ومنها ما روي ان جارية سحرت عائشة رضي الله عنها وانه سحر ابن عمر رضي الله عنهما حتى تكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي صلى الله عليه وسلم وقد قال تعالى والله يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي صلى الله عليه وسلم بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا الساحر يوجد في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كل اوان ولا له يد في كل شان والنبي معصوم من ان يهلكه الناس او توقع خللا في نبوته لا ان يوصل ضررا والما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخييل وقد تحقق ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته الافة فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق وقال العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الاية نزلت في ذلك وقالوا كانت العين في بني اسد وكان الرجل منهم يتجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شيء فيقول فيه لم ار كاليوم الا عانه فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فعصمه الله واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي صلى الله عليه وسلم نظر استحسان بل مقت وبغض فالجواب انهم يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وانما كانوا يبغضونه من جهة الدين ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التمائم وفي جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار واثار والجواز هو الارجح والمسالة بالفقهيات اشبه والله اعلم قوله الفصل الثاني في المعاد هو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة

فقط ورجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الالات او التبري عما ابتليت به من الظلمات قوله المبحث الاول كثير من مباحث المتكلمين وعلى الظاهر جنسه عن علم المعاد الدينية ويعلم عند تحقيق المقاصد الاصلية انها بالحقيقة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت الجن والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحياة بالبنية وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية وجود ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة والنار ونحو ذلك على اختلاف الاراء وانما اخرجت اعادة المعدوم خاصة الى ههنا لما لها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا يفتقر اليها الا في اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء واتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها واما المعتزلة فمن ذهب منهم غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لاستحالت اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى واليه ذهب بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وتسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اما على الاصل فما لا دليل على وجوبه وامتناعه فهو الامكان على ما قال الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان لمن ادعى عدم اعادة المعدوم فعليه الدليل وانما الزاما فان المعاد مثل المبتدا بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان العود هو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب من هذا ما قال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افاد زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل بعد ما صار قابلية الوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفد زيادة الاستعداد فالمعدوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما تفتت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يسبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامر لازم له كامتناع الحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي الايجاد ثانيا لذلك الشيء بعينه وامكان الوجود لا يستلزم امكانها لانا نقول لو امتنع المعدوم لامر لازم له لامتنع وجوده اولا كما لو

امتنع اعادته ثم امكان الوجود مستلزم لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واجبة على ان المراد
بالاعادة ههنا كونه معادا وهو في معنى الوجود ثانيا قوله والمنكرون منهم من ادعى الضرورة
والحكم بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلوص
من شوائب التقليد والتعصب واستحسنه الامام في المباحث حيث قال ونعم ما قال الشيخ
ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله
الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان
عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب وتبين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم
بين زماني وجوده بعينه وانفاد ذلك كل وجوده السابق واللاحق نظرا الى الوقتين
لا ينافي اتحاده بالشخص ويكفي لصحة تخلل العدم كتخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق
ويجعل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة وهو مما لا يليق بكلام القوم وتحقيق
ان ضروريته مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه
اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه
في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته
لعدم التمايز او بطريق الالزام على من يقول بجواز اعادة الكل لكن اللازم باطل لافضائه
الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي
هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ
ومعاد مثلما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا ومنع لكونه معادا لانه
الموجود في الوقت الثاني وهذا انه وجد في الوقت الاول ودفع للتفرقة والامتياز بين
المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل
ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات والجواب انا لا نم
كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بكون هذا الكتاب هو بعينه الذي كان في الحال
حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لا ينافي
الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ
البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولو لم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر وهذا ما قال
ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان
الثاني وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة
بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه
بل بالقبلية والبعدية فان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان
يكن اعاد ثم بعد العدم وتسلسل الثالث لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما
يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجوده بهذه الصفات
من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التمييز بينه وبين المعاد لانا نفرض اشتراكهما في الماهية وجميع
العوارض ورد بان عدم التمييز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا شيئين وعند العقل
غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا
الدليل لما جاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء يعني ساذجين بحكم عدم التمييز وحاصله انه لا تعلق

لهذا

اولا الموجود ... انما الموجود ثانيا ليس بعينه

لهذا بالاعادة المعدوم والرابع ان المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع
الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضي تميزه وثبوته في الجملة والجواب عند له
القائلين بثبوت المعدوم ونفاذه فظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل
كاف في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج
وما يقال ان القضية تكون ح ذهنية لا حقيقية ولا خارجية فلا تفيد صحة العود في الخارج
ليس بشيء لان محل القضية مفهوما عاما هو ان ما يصدق عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق
عليه المحمول فالمعنى ههنا ان ما يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في
الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان الموضوع الماخوذ في الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى
ههنا ان المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة فهذا كما
يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم الى غير ذلك من الحكم على ما ليس
بموجود في الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعني بالاعادة ان يوجد ذلك الشيء
الذي هو بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشيء كما يقال اعد
كلامك اي تلك الحروف بتاليفها وهيئاتها ولا يضرون هذا معادا وفي زمان وذاك مبتدأ وفي
زمان اخر ولا المناقشة في ان هذا انفسهما او مثلهما وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل
بشيء من الوجوه قوله المبحث الثاني زعم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في الملة ولا
في الفلسفة انه لا معاد للانسان اصلا زعما منهم انه هذا الهيكل المخصوص بما له من المزاج والقوى ي
والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة
للمعدوم وهذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما يراه المحققون
من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام
جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد
واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن
سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم
بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات
بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب والقاضي
ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد
يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى
والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى
الابدان لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون
الاخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يغلب على الطباع العامية ان هذا المذهب
يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية
انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس
المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح
فيه شبه المنكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان
انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام
انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب

الى ان المنكر كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه مما لا يحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه
وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك
البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن
الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص من كون اهل
الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تع اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر
على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام
الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح
ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا
الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الالات والاعضاء ولا يقال
لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني قوله لنا المعتمد في اثبات حشر
الاجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام ومن الكتب
القران ومن الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم والمعتزلة يدعون ثبوته بل وجوبه بدليل العقل
وتقريره انه يجب على الله تع ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولا
يتاتى ذلك الا بالاعادة ثم تحصيل ان ما لا يتاتى الواجب الا به واجب وربما يتمسكون بهذا في وجوب بالجملة
الاعادة على تقدير الفناء وبناه على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله وفي كون ترك الجزاء قبيحا
يمتنع صدوره عن الله مع امكان المناقشة في ان الواجب لا يتم الا به وانه لا يكفي المعاد الروحاني
ذلك بان المطيع والعاصي هي هذه الجملة او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده فلا يتصل الجزاء الى مستحقه
الا باعادتها والجواب انه ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان على
الادراكات والارادات والافعال والحركات وهو المبدأ للكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان
يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل
السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام
فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع او مات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله
تع القادر على كل الممكنات العالم بجميع الجزئيات والكليات واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء
عليهم السلام انهم كانوا يقولون بذلك ولما ورد في القران من نصوص لا يحتمل اكثرها التاويل مثل قوله
تع قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم
ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر
ما في القبور الى غير ذلك من الايات ونحو الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات
الدين وانكاره كفر بيقين فان قيل الايات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الايات
المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى
بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه
العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة
النظرية والعملية وتبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد

والو

والوعيد والبشارة بما يعتقدونه كمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر
عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ما الفوه من اللذات والالام الحسية
وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب ان تخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي
ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وهذا احتجاج ابو نصر الفارابي ان الكلام مثل وخيالات
للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على القول بكون البدن
المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثل المعاد
النفسي والرعاية لمصلحة العامة نسبة للانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر
الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة
لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني
واللذات والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القران على ما يذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا
ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه قوله احتج المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني يتوقف
على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كون الحشر ايجادا بعد الفناء
والموت فالقطع بفناء التاليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة عادة
وقد تكلمنا على ادلته ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء الى ما كانت عليه من التاليف والحيوة ونحو
ذلك ولا نعني بكون المعاد مثل المبتدا الا هذا الثاني لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزءا من بدنه
فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد في بدن الاكل او في بدن الماكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا
بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الاخر فلا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما وايضا
اذا كان الاكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب
انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد كل
من الاكل والماكول الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير
تلك الاجزاء الغذائية الاصلية في الماكول الفضلية في الاكل نطفة واجزاء اصلية لبدن اخر ويعود
المحذور قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل الله تع يحفظها من ان تصير جزءا لبدن
اخر فضلا عن ان تصير جزءا اصليا وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال
الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتاليف بل انما
يعاد الى الحيوة والصور والهيئات فان قيل الايات الواردة في باب الحشر مثل من يحيي العظام وهي
رميم ائذا متنا وكنا ترابا اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد تشعر بان اشتات المحق والمبطل
ومتوارد الاثبات والنفي هي اعادة الاجزاء باسرها الى الحيوة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم
بعينه قلنا ومن الايات ما هو مسوق لمثل الاعادة مثل وهو يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من
يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا يشاهدون من الرميم والتراب
فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة المعدوم
والاجزاء الاصلية فلعله لم يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولغرض يعود
الى الله تع نقص يجب تنزيهه عنه ولغرض عائد الى العبد ايضا باطل لانه اما ايصال الالم وهو لا يليق بالحكيم
واما ايصال لذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس اذ كل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الالم
ولا الم في العدم لو احوت لكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه
الالم ثم يخلصه عنه فيكون اعادة لايصال الالم بعقبه خلاص وهو غير لائق بالحكمة والجواب منع لزوم

العرض وقع الخلو عنه في محل اسمع ثم منع انحصار الغرض في ايصال اللذة والالم اذ يجوز ان يكون بعض
ايصال الالم الي من يستحقه ثم منع كون اللذة دفعا للالم كيف واللذة والالم من الوجدانيات التي
لا يشك العاقل في تغايرهما وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية
بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه قوله تنبيه القايلون بالمعاد الروحاني فقط
او بعد الجسماني جميعا هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما
سبق من الدلائل ويشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الي زيادة بيان في
اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الي ما كانت عليه من التجرد او التبري من ظلمات التعلق
وبقايها ملتذة بالكمال او متالمة بالنقصان وللاخرين من بعد اثبات حشر الاجساد لان القول
باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به تدبر امره وبقا نفسه معطلة او متعلقة ببدن اخر غير مقبول
عند العقل ولا منقول من احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج آلفة به لم تفارقه الا لاستحالة
قابليته لتصرفاتها فحين عادت القابلية عاد التعلق لا محالة وقد يقال ان قوله تع فلا تعلم نفس ما اخفي لهم
من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان الله اكبر اشارة الي المعاد الروحاني وكذا
الاحاديث الواردة في حال ارواح المومنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها في
حواصل طيور خضر وفي قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح
من قبيل الاجسام علي ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام
المحسوسة اجرى الله تع العادة باستمرار حياة الاجساد ما استمرت مشابكتها فاذا فارقتها تعقب
الموت الحيوة في استمرار العادة ثم الروح تعرج به وترفع في حواصل طيور خضر في الجنة وتهبط به
الي سجيل من الكفرة كما وردت به الاثار والحيوة عرض تحيى به الجوهر والروح يحيى بالحياة ايضا
ان قامت به الحيوة فهذا قولنا في الروح كذا في الارشاد قوله المبحث الثالث قد سبقت في بحث
الجسم اشارة الي ان الاجسام باقية غير متبدلة علي ما يراه النظام وقابلة للفنا غير دايمة البقا
علي ما يراه الفلاسفة قولا بانها ابدية غير ازلية وتوقف اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء واختلف
القايلون بها في ان الفناء اعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضي وبعض
المعتزلة الي ان الله تع يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا
وذهب ابو الهذيل الي انه تع يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة
الي فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الي ان الفناء وان لم يكن متحيزا
لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تع فيها عدمت الجواهر وذهب ابن شبيب الي ان
الله تع يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو علي
واتباعه الي انه يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل فيفنى الجوهر وقال ابو هاشم واتباعه يخلق
فناء واحدا لا في محل تفنى به الجواهر بأسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانتفاء شرط وجوده
فزعم بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تع لا في محل فاذا لم يخلقه عدم الجوهر وذهب الاكثرون
من اصحابنا والكعبي من المعتزلة الي انه بقاء قايم به يخلقه الله تع حالا فحالا فاذا لم يخلقه فيه
انتفى الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله تع فيه
فني وقال القاضي في احد قوليه هو الاكوان التي يخلقها الله تع في الجسم حالا فحالا فمتى لم يخلقها فيه انعدم
وقال النظام انه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى لم يخلق فني ولا يخفى ان هذه الاقاويل من قبيل الاباطيل
سيما القول بكون الفناء امرا محققا في الخارج يضاد البقاء قايما بنفسه او بالجوهر وكون البقاء موجودا

لا في محل ولعل وجه البطلان غني عن البيان قوله المبحث الرابع يعني ان القايلين بصحة الفناء
وبحقية حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق
التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول
اعراضها المعهودة ثم تعاد بعينها ولم يدل قاطع سمعي علي تعيين احدهما فلا يبعد ان تصير اجسام
العباد علي صفة اجسام التراب ثم تعاد وتركيبها علي ما عهد ولا نحيل ان يعدم منها شي ثم يعاد والله
اعلم قوله احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع علي ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض المتاخرين من المعتزلة
واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد اطبق معتزلة بغداد علي خلافه نعم كان الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين علي فناء الخلق والفناء الذي هو هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا انعدام
الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات الثاني قوله تعالى هو الاول
والاخر اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب
بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او في
صفات الكمال كما اذا قيل لك اهذا اول من زارك ام اخرهم فتقول هو الاول والاخر وتريد انه لا
زاير سواه وهو الاول والاخر بالنسبة الي كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا
والاخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه اخر كل شي بحسب الزمان للاتفاق علي
ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تع كل شي هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج عن
كونه منتفعا به لان الشي بعد التفرق يبقى دليلا علي الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان
المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الي العلة او المراد بالهلاك
الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به اللايق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا
للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري تع من كل جوهر الدلالة علي وجوده وان
صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة علي الكاتب او المراد الموت كما في قوله
تع ان امرؤ هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تع فهو هالك اي غير مثاب عليه الرابع
قوله تع وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده كما بدانا اول خلق نعيده كما بداكم تعودون والبدء من
العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابتدائه لا يتصور بغير تخلل العدم واجيب بان المراد
بابتداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب علي ما يشعر به قوله تع وبدأ خلق الانسان
من طين ولهذا يوصف بكونه مرئيا مشاهدا كقوله تع اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق اولم يسيروا
في الارض فانظروا كيف بدأ الله الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في التركيب مستدلا بمثل قوله
تع خلقكم من تراب اي ركبكم وتخلقون افكا اي تركبونه فلا يكون حقيقة في الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف
جدا لاطباق اهل اللغة في انه احداث وايجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او
بدونه كما في خلق الله العالم الخامس قوله تع كل من عليها فان والفناء هو العدم واجيب بالمنع بل هو
خروج الشي عن الصفة التي ينتفع به عندها كما يقال فني زاد القوم وفني الطعام والزاد ولهذا
يستعمل في الموت فيقال افناهم الحرب وقيل معنى الاية كل من علي وجه الارض من الاحياء فهو ميت قال
الامام الرازي ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلابد في الايتين من تاويل اذ لو حملتا علي
ظاهرهما لزم كون الكل فانيا في الحال وليس كذلك وليس التاويل بكونه ايلا الي العدم علي ما ذكرتم
اولى من التاويل بكونه قابلا له وهذا منه اشارة الي ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل
ونحوه مجازا في الاستقبال وانه لابد من الاتصاف بالمعنى المشتق واما الخلاف في انه يشترط

بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالضارب مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض
بان حمله علي الاستقبال ليس تاويلا وصرفا عن الظاهر قوله احتج الاخرون وهم القايلون
بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الاعدام بوجوه الاول انه لو عدمت
الاجساد لما كان الجزاء واصلا الي مستحقه واللازم باطل سمعا عندنا للنصوص الواردة في ان الله
تع لا يضيع اجر المحسنين اجر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي بيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبتدأ بل مثله لامتناع اعادة
المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم فلا يقوم علي من يقول ببقاء
الروح والاجزاء الاصلية واعدام البواقي ثم ايجادها وان لم يكن الثاني هو الاول بعينه بل مغايرا
له في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار اخر ولا شك ان العمدة في الاستحقاق هو الروح علي ما
مر وقد تقرر بانها لو عدمت لما علم ايصال الجزاء الي مستحقه لانه لا يعلم ان ذلك المحشور
هو الاول اعيد بعينه ام مثال له مخلوق علي صفته اما علي تقدير الفناء بالكلية فظاهر واما علي
تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب والهيئات والصفات التي بها تمايز
المتلبس سيما علي قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان الادلة قايمة علي وصول
الجزاء الي المستحق لا يقال لعل الله تع يحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والانحلال بل الحكمة
تقتضي ذلك ليعلم وصول الحق الي المستحق لانا نقول المقصود ابطال راي من يقول بفناء الاجسام
بجميع الاجزاء بل اجسام العالم بأسرها ثم الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العمدة في الجزء هو
الاجزاء الاصلية الفضلية وقد سلمتم انها لا تتفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم
بالارادة هو ان الله تعالى يوصل الجزاء الي المستحق ولا دلالة علي انا نعلم ذلك عند الاتصال
البتة وكفى بالله عليما ولو سلم فلعل الله يخلق علما ضروريا وطريقا جليا جزئيا او كليا الثاني وهو
للمعتزلة ان الحكيم لا بد ان يكون لفعله غرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض في الاعدام اذ لا منفعة لاحد فيه
لانها انما تكون مع الوجود بل الحيوة وليس ايضا جزاء المستحق كالعذاب والثواب والحساب ونحو ذلك و
كما ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء لعل لله تع في ذلك حكما ومصالح لا يعلمها غيره علي انه
في الاخبار بالاعدام لطفا للمكلفين واظهارا للعناية العظيمة والاستغناء والتوحد بالدوام والبقاء
ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان علي طريق تفريق الاجزاء اما الثاني فظ واما الاول
فلانعدام التاليف والهيئات التي بها التمايز فاما ان يمتنع الاعادة او يلتبس المعاد بالمثل ويجاب بانه
يجوز ان تنعدم الصفات التي بها التمايز كاختصاص الجواهر بما لها من الجهات مثلا ولو سلم فالمستحق هو
تلك الجواهر الموصوفة الباقية لا مجموع الجواهر والصفات والتعينات كما اذا جنى وهو شاب سمين
سليم الاعضاء واقتص منه وهو شيخ صار هرما نحيفا ساقط الاعضاء وعن الثاني بان في التفريق منفعة
الاعتبار وامكان اللذة والالم علي طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة علي كون النشور بالاحياء بعد
الموت والجمع بعد التفرق والايجاد بعد العدم كقوله تع واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى
الاية وكقوله تع او كالذي مر علي قرية وهي خاوية علي عروشها قال انى يحيي هذه الله بعد موتها الي قوله
وانظر الي العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وكقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك تخرجون وكما
بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدء الخلق من الطين وعلي وجه يرى ويشاهد مثل اولم يروا كيف
يبدئ الله الخلق اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدأ الخلق وكقوله تع يوم يكون الناس كالفراش
المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الي غير ذلك من الايات المشعرة بالتفريق دون الاعدام

والجواب

والجواب انها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت
والجمع بعد التفريق لان السوال وقع عن ذلك ولانه اظهر في بادي النظر والشواهد عليه
اكثر ثم هي معارضة بما سبق من الايات المشعرة بالاعدام والفناء قوله المبحث الخامس الجنة
والنار مخلوقتان جمهور المسلمين علي ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد
الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما انما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة
ادم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة
علي ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع الامة قبل ظهور المخالفين وحملها علي بستان
من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قايل بخلق
الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله تع ولقد راه نزلة
اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت
للذين امنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم
للغاوين وحملها علي التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى
اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول
ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظ الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تع كل شي
هالك الا وجهه واللازم بط للاجماع علي دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة
وظلها واجيب بتخصيصهما من اية الهلاك جمعا بين الادلة او بحمل الهلاك علي غير الفناء كما مر وبان
الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما لا انهما لو وجدتا بحيث لا تبقيان علي العدم
زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه علي التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناء لحظة
الثالث انهما لو وجدتا الان فاما في هذا العالم او في عالم اخر وكلاهما بط اما الاول فلانه لا
يتصور في افلاكه لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط ادم منها
ولا في عنصرياته لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا عود
الارواح الي الابدان مع بقائها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا من عناصر
مختلفة اما تتحدد بالمحيط والمركز فتكون كريا مثل هذا العالم لا يتصل به فيلزم بين العالمين
خلاء وقد بين استحالته ولانه يشتمل لا محالة علي عناصر فيها احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد
حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته
عنه الي حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون مح وان لم يلزم الحركة
والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد
في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لانه مع لزوم الترجح بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب ان مبنى
ذلك علي اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفي
القادر المختار الذي بقدرته وارادته تحدد الجهات وترجيح المتساويات الي غير ذلك من
المقدمات علي ان ما ادعوا تحديده بالمحيط والمركز انما هو جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم
علي امتناع الخرق انما قام في المحدد لا غير وكون العالمين في محيطهما بمنزلة تدويرين في ثخن
فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة الطبايع ولا كون حيزها في احد العالمين
غير طبيعي وليس التناسخ عود الارواح الي ابدانها بل تعلقها ببدن اخر في هذا العالم لا يقال
هذا الدليل لا يليق بالقايل بوجود الجنة والنار لانه علي تقدير تمامه ينفي وجود جنة في بين خلالها

الناس ويوجد فيها العنصريات لابتناء ذلك على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير انعدام هذا العالم بالكلية وايجاد عالم اخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العنصريات لا يلزم الا ... من المحالات خصوصا اذا لم ... الجنة والنار مع وجود هذا العالم **قوله** فانه لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير **قوله** المبحث السادس في سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الآيات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحياتين ليست الا في القبر والموت لا يكون ثواب او عقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله والاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف في الملكين الذين يدخلان القبر ومعهما مرزبتان فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة في الكتب المشهورة وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم استعاذته من عذاب القبر واستفاض ذلك في الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع وهو المعترض على ظواهر الشرائع فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حياة ولا محالة يعقبها موت انه لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط فان قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فتكون الآية حجة على المتمسك لا له قلنا المراد بالاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة وبعضهم فيها فان قيل يجوز ان لا يراد الواحد بالعدد بل الجنس المتحقق في كل هذا النوع على ما يتناول موتة الدنيا وموتة القبر قلنا يأباه بناء المرة وتاء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياءات ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور ولو كان في القبر احياء لصح اسماع والجواب ان اثبات الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثاني او الثالث على ان التعليق باحد المحالين كاف في المبالغة واثبات الاماتة والاحياء بقوله ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حمله على جميع ما يقع بعد حياة الدنيا من الاماتة والاحياء في الدنيا وفي القبر وفي الحشر اذ لا دلالة للفعل على المرة لكن ربما يقال ان في لفظ ثم ... عن ذلك ثم الظاهر ان المراد الاماتة في الدنيا والاحياء في الآخرة ولم يتعرض لما في القبر لخفاء امره وضعف اثره على ما سبق فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان والتعجيب من الكفر واما في قوله امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فالاماتتان في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياءان وترك ما في الآخرة لانه معاين وقيل الاماتة في القبر وما في الحشر لان المراد احياء يعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واما قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فتمثيل لحالة الكفرة بحال الموتى ولا نزاع في ان الميت لا يسمع واما العقل فلان الآلة والالم

بحث سؤال القبر وعذابه

والمسألة

فالمسألة والتكلم لا يتصور بدون العلم والحياة ولا حياة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر تلذذ او تألم وربما يدفن في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر وربما يذر على صدره كف من الذرة فترى باقية بحالها بل ربما يأكله السباع او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس بابعد من تجويز حيوة سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحراقها ونحن نراها بحالها والجواب اجمالا ان جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الامكان كسائر خوارق العادات واذ قد اخبر الصادق بها لزم التصديق وتفصيلا انا لا نم اشتراط الحياة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب والمسألة يجوز ان يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة او للاجزاء الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لا نشاهدها للطافتها او ان تخفيه الله عن الانس والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها وان لا يتحقق مع كون الميت في بطون السباع ومن قال بالقادر المختار المحيي المميت لا يستبعد توسيع اللحد والصندوق ولا حفظ الذرة على صدر المتحرك ... بان تجويز امثال ذلك يفضي الى السفسطة انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما ما تقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة بناء على ان البنية ليست شرطا للادراك وابن الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضد الحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لا يوافق اصول اهل الحق **قوله** ثالثة اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا في انه هل تعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى يخلق في الميت نوعا من الحيوة قدر ما ... الاختيارية فلهذا لا تعرف حياته كمن اصابه سكتة ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث **قوله** المبحث السابع في سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد وجملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا منها المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وبقوله صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا وهو اول الموقف قبل الف سنة وقيل خمسين الفا وقيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال تعالى وقفوهم انهم مسؤولون يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن ومنها تطاير الكتب قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا ومنها المسائلة وقفوهم انهم مسؤولون فوربك لنسألنهم اجمعين ومنها شهادة الشهود لعشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال عليه السلام ما من يوم وليلة يأتي على ابن ادم الا قال انا خلق جديد وانا فيما تعمل فيّ شهيد وكذا قال في اليوم وقال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ومنها تغير الالوان قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة قال عليه السلام يؤتى بعبد الى الميزان ملك فاذا رجح كفة الخير نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا رجح الكفة الاخرى نادى الملك الا ان فلانا شقي اليوم شقاوة لا سعادة بعدها ابدا والحكمة في هذه المحاسبة ... مع ان المحاسب خبير والشاهد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤوس الاشهاد

بحث سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد

اولئك

زيادة في لذات هؤلاء وسرورهم والام هؤلاء واحزانهم ثم فيه ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات ومما يظهر باثر هذه الاهوال ان الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء فيه تردد والظاهر السلامة تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلاة والزكاة ونحوها وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كأنه يعبر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد منه العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكره بلفظ الجمع فالميزان المشهور واحد وقيل بها الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل واجيب بان توزن صحائف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام ومنها الحوض قال الله تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة له عليه السلام اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط فان لم تجد فعلى الحوض **قوله** المبحث الثامن في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثال فيقولون الجنة والنار وجميع ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثال لا من جنس المحسوسات المحققة على ما يقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والالام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأي افلاطون او لا كما هو رأي ارسطو ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنانها على المراتب وتفاوت الاحوال او متألمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها من اختلاف التفاصيل وانما لم يتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة وبالجملة لما بها من العلائق والعوائق فاذا زالت بمفارقة البدن فما ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق به من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها في السعادة والشقاوة واختلاف الحالات في اللذات والآلام وانقدح مما ... الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هي الجهل المركب الراسخ والرذائل المضادة للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن ثانيها للفضائل والرذائل فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية تصير ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير محسوس بعد الموت

والاعراض

والعذاب بسببه والذي بسبب مضاد القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة فغير محصور زمانا لكن عذابه دائم واما الثلاثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة فتزول بعد الموت لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوئه فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلاف وهذا الذي عرفت النفس انها كاملة اما الاكتساب بما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال اولئك سلبها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة رحمة الله خالصة من البدن الى سعادة تليق بها غير متألمة بما يتأذى به الاشقياء والا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لانها لا تدرك الا بالآلات الجسمانية وح اما تصير مبادي صور لها او تكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تتخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضي فيضان نفس انسانية ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ... للشريعة الاصول المحققة والقواعد الفلسفية ولا يستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضررا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لصلاح البدن **قوله** المبحث التاسع الثواب فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة البتة بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده اليه تعالى فيجوز ان لا يعاقب العاصي ووافقنا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين ومعنى كون الثواب والعقاب غير مستحق انه ليس حقا لازما يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملائمة اضافتهما اليهما في مجاري العقول والعادات فمما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب ينتهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وبنوا امر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على ... الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة ... انه لا يجب على الله شيء لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله تعالى عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده الذي يقوم بمونته والاحسان اليه والولد على خدمته لاسيما الذي يجب عليه ... لا يقال لا يجوز ان تكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقل لا يستحسن الاحسان الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف المشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض يخرج عن العوض لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح لزوم العوض

وقبح الاحسان لتكاليف الشكر فوجوب الشكر على الاحسان لا يوجب كون الاحسان لاجله حتى يقبح وكون تكاليف الشاق لغرض لا يوجب كونه لغرض ولو سلم فكفى بترتب التفضل عليه عوضا الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب السبب لزم ان يثاب من والطيب طول عمره على الطاعات وارتد نعوذ بالله في اخر الحياة وان يعاقب من اصر دهرا على الكفر واخلص الايمان في اخر عمره تحقيق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق لانا نقول يجوز ان يكون ثواب المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو عمدة الموافاة لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانما العلة عند تحقق الشرط احتج المخالف بوجوه الاول ان الزام الشاق من غير منفعة موثوق بها ظلم يكون ظالما والله تعالى منزه عن الظلم وتلك المنفعة هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجب النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه ليحسن ايجابه ورد بعد تسليم لزوم العوض بانه يجوز ان يكون شكرا للنعم السابقة او يكون العوض امرا اخر كحصول السرور بالمدح على الواجب واحتمال الشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان لها وجه وجوب في نفسها وما قيل انه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا بان يزيد في قوانا لان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة وترك الظلم يجب سواء كان شاقا او لا فليس بشيء لجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه لان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكنه لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان تجعل شاقة لغرض اخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي لان الطاعات شاقة ومخالفات للهوى لا تميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها النفس الا مع القطع بالام ومضار تترتب عليها ورد بان حصول الوعد والوعيد الكلي وعليه ظن الوفاء بهما وكثرة الاخبار والاثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح الثالث الايات والاحاديث الواردة في تحقيق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع البتة ولا يستلزم الوجوب على الله تعالى والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعيد بان لا يقع العذاب وح تا كما لا اشكال وسنتكلم عليه في بحث العفو ان شاء الله تعالى **قوله** خاتمة اي فروع للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب بناء على بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان لا يكون فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه المعين او لوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل المندوب لندبيته او لوجه ندبيته وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للحرام ويستحق العذاب اي ان لم يفعل القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا لان ما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح وهو ترك القبيح والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمي لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي وان كل واحد يحل كل لحظة ما لا يتناهى من القبائح وقال المتاخرون كابي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم للنصوص الصريحة في تعليل العقاب بعدم الاتيان بالواجب لقوله تعالى خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقها وقيل لانه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فالزام الشاق والمضار لاجلها يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامها لكونه لطفا اذ تقريب المكلف الى الطاعة وتبعيده عن المعصية ولان التفضل بالمنافع ابدا يحسن لما علم فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي هو ادنى حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل في الترغيب والترهيب

ولا واجب في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة مشوب بتطلع كل ذي مرتبة الى ما فوقها ومشقة وجوب شكر النعم وترك القبائح وعقاب اهل النار مشوب بثواب ترك القبائح بها اجيب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون راضيا بما عنده لا يطلب الا علي واهل الشكر لذة وترك لا يعصي ويكون في شغل شاغل عن القبائح وذكرها واما انهم شركها واهل النار لا يأتون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم في وقت استحقاق الثواب والعقاب فقيل الجمهور حال الطاعة والمعصية وعند البغدادية في الاخرة وقيل حال الاحترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا يحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس لاحدهم متمسك يعول عليه سوى ما قيل ان المدح والذم يثبتان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب لكونهما موجبات للفعل مثلهما وانما حسن تاخير تمام الثواب الى دار الاخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين لان من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق ومن لوازم التكليف الشوب بها وتمسك الاخرون بالنصوص المقتضية لتاخير الاجزية ولزوم الجمع بين المتنافيين كما ذكر ولا خفاء في ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف والظاهر انه المراد ولمن ثبوت اهل الاستحقاق ويراد الاخرى وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجامع كل الجزاء للزوم الحرج بخلاف البعض كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه لا يجامع التكاليف فلم يجب تاخيره **قوله** المبحث العاشر اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فيقتضي الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة عند القائلين باسناد الحوادث الى القادر المختار على تقدير تناهي القوى وزوال الحيوة لجواز ان يخلق الله تعالى البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل واما المعاند وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود خلافا للجاحظ والعنبري حيث زعما انه معذور ولا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذله الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا شك ان عجز المتحير اشد وهذا الفرق خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عنادا واعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما روي في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا العقاب بل كلاهما في مشيئة الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعقاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار ويعبر عن هذا بمسالة وعيد الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبائر ونحو ذلك وليس في مسالة الاستحقاق ووجوب العقاب غنى عن ذلك لان الكلام ابدا في التعذيب ولا في مسالة العفو لانه بطريق الاحتمال دون القطع ولانه شائع في ترك العقاب بالكلية وقد يقع الخروج بعد الدخول وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة ان عصاة المسلمين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار

الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالاحراق

تمسكا بالايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين والجواب تخصيص ذلك بعذاب لا يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنا وان سرق فضعيف لانه في نفي الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة الايات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسالة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسالة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقول النبي صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم امتحشوا وصاروا حمما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التائيد والتاكيد بتعاضد النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الاباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم او لم يستحق بهذا ذما فلا ذم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظ وقدرا لما يوجد من معصية اشد منها فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانه واما التمسك بان الخلود في النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يجعل جزاء لما دونه من المعاصي فربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعة عقلا عندكم ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجيء فيكون لزوم اتصال الثواب اليه حاله وما ذاك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المط احتجت المعتزلة بوجوه الاول الايات الدالة على الخلود للفاسق الكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فماواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وشمل هذا السوق للتابيد ونفي الخروج وقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا واتيانا فانه محال لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على مورد الاية من حدود المواريث وقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الاية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة المقرون بالحسنات اذا اتى بعدها بطاعات يربى ثوابها على عقوبتها فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا لما سبق من الايات والادلة بالجملة فالعام المخصوص منه البعض لا يفيد القطع وفاقا ولو سلم فلا نسلم تابيد الاستحقاق بل هو مغيا بغاية رؤية الوعيد لقوله تعالى حتى اذا راوا ما يوعدون فعلى انه الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع فانها لمنازع لجواز الخروج بالعفو وما يقال من انا لا نم كون حتى للغاية بل هي ابتدائية ولو سلم فغاية قوله تعالى يكونون عليهم ضدا او المحذوف اي يكونون على ما هم عليه حتى يروا الخارج من قانون التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزما وهو مختلف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بالشك وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحلا قتله على ما ذكره ابن عباس رضي الله عنهما اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان

التعليق

التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام فالمراد ههنا المكث الطويل جمعا بين الادلة لا يقال الخلود حقيقة في التابيد لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التابيد مثل خالدين فيها ابدا والتاكيد انما يكون بتقوية المدلول ولان العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد في حقهم التابيد وفاقا فلو اريد في حق الفساق المكث الطويل لزم ارادة معنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشايع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون محتملا على ان يجعل لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك ويكون الدوام من افراد المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق الفساق فلا يحتاج في ارادتهما جميعا وح فلا نم ان التابيد تاكيد بل تقييد ولو سلم فالمراد انه تاكيد لطول المكث كما يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثانية بانها في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله تعالى ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج باليأس او الذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة حملا للحدود على حدود الاسلام والاحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان هذا مع ما في الخلود من الاحتمال الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط او الموازنة على ما سيجيء ورد بمنع المقدمتين بل انما يدخلها بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وسنتكلم على الاحباط والموازنة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر الفاسق قياسا عليه بجامع تناهي المعصية ورد بمنع علته ومنع تناهي الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس في مقابلة النص في الاعتقادات الرابع ان الوعيد بالعقاب الدائم لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكترث بالعقاب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لا بد من تحقيق الوعيد تصديقا للخبر وصونا للقول عن التبديل ورد بمنع وجوب اللطف ومنع انحصاره في الدوام فان من لا يكترث بالمكث في الجحيم احيانا فلا يكترث بالخلود فيها عقلا بل اذ قد كان كل وعيده لطفا ولا شيء من الوعيد لطفا الكل فليكن لطف الخلود في النار مختصا بالكافر ولكن بوعيد النيران بل بوعد الجنان لطفا وزجرة لاهل الايمان ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار لامكان المزيد **قوله** المبحث الحادي عشر الخلاف في ان من امن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن امن وعمل صالحا واخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا ماله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما يثبت من استحقاقاته اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع الطاعات [illegible] فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر باكل لقمة من الربا او جرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريما مائة سنة ثم [illegible] فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات ونقض ما عهد ووعد من الحسنات [illegible] مدة الحياة على المخالفة لا الموافقة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم انما هو لكونها حسنة

وايضا لا لاراد الباري تع العفو استحق مع الكبيرة فيتحقق اثره وايضا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة
لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة قالوا استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان لان الثواب
منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة مع الاهانة ولما لا بد من لزوم نفي الخلوص
والدوام سيما في جانب العقاب ولو سلمنا في الثواب والعقاب بان يعاقب ثم يثاب ولو سلم فلا نسلم
التنافي في الاستحقاق بمعنى ان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية
ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله تع ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان
السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشرة امثالها الى سبع مائة ضعف واكثر قالوا الاحباط صرح في التنزيل كقوله
تع ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم واولئك حبطت اعمالهم لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى
قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا استحق به الذم وكان له ان يعمله على وجه يستحق به المدح
والثواب يقال له انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه
لا يثاب عليها البتة فليس من المتنازع في شيء وحين بينه ابو علي وابو هاشم لفساد هذا الراي رجعا الى ما ترك
بعض الرجوع فقالا ان المعاصي انما تحبط الطاعات اذا ربت عليها وان اربت الطاعات احبطت المعاصي ثم ليس
النظر الى اعداد الطاعات والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات
كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تع ثم افترقا فزعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر
شيء وسقوط الاقل يكون عقابا اذا كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان الساقط عقابا وهذا هو الاحباط والتكفير وقال
ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب
فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من
الثواب واكتسب الف من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لانا قال في
الموافق انه يوازن بين الطاعات والمعاصي فايهما رجح احبط الاخر واختلف كلامهم في ان الاحباط والموازنة
بين الفعلين اعني الطاعة والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين مال الجبائي الى
الاول وابو هاشم الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة لا يخفى على احد ان القول بذهاب الايمان بالاحباط
والموازنة لا يصح الا بنص من الشارع صريح [illegible] واستدل الامام على بطلانه بان الاكثر اذا احبط الاقل فاما ان
لا ينحبط منه شيء كما هو راي ابي علي بعد ما صارت الطاعة السابقة لغوا محضا لا يجلب نفعا ولا يدفع ضرا وهو باطل
عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث اولى من انتفاء الحادث بوجود الباقي واما سمعا
فلقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك وان انحبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو راي ابي هاشم
فيبطل ايضا اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين كان طريان الحادث مشروطا بزوال الباقي فلو كان زوال الباقي
لطريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان تاثير ذلك الاستحقاق القليل في بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تاثيره
في الباقي لان الاجزاء متساوية فيلزم ان ينتفي بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل وفاقا وهذا ما قال في
المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء احدى
الخمستين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لتساوي اجزاء الثواب واستحقاقها واما ثالثا فلان زوال
كل من الاستحقاقين بالاخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا زال كل منهما بوجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة
لكون العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين هف واما ان لا يكون دفعة
وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني فما لم يوجد الثاني لا يزول الاول واذا وجد الثاني
وزال الاول استحال زوال الثاني لانه لا مزيل له لان المقدر ان كلاهما التاثير [illegible]
لا يتاثر عن القاهر حين ما لم يكن مغلوبا فكيف صار مغلوبا [illegible] بوجوه الاول ان الطاري اقوى [illegible]

لكونه مشاركا له في الاثر والذي يوجد خلاف السابق فانه وان كان موجودا لكن لم يوجد منه شيء فلا يقوى على ابطاله
ان يفني السابق بالطاري ويبقى هو كما هو وعلى الموازنة ان يفنى من الطاري ما يقابل السابق ثم يفني السابق بما بقي من
الطاري والجواب يجعل السابق لاستمرار وجوده وتحقق علته فيما هو اقوى وابقى والطاري لم يبلغ منتهى العدم وعدم
تحقق علة بقائه بالثبات اولى على ان الدفع اهون من الرفع ثم مع التقدير صحته انما يتاتى فيما اذا كان الاثر طاريا
بطلان ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا وبالمعصية عقابا اقل فانا بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف [illegible]
طريان الحادث وزوال السابق توقف معية لا تقدم ليلزم الدور الخ والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان
الحادث هو السبب في زوال السابق فيتقدم عليه بالذات بضرورة وهو ينافي اشتراطه به [illegible]
الذات الثالث ان الاستحقاقات ليست امورا متمايزة في الخارج بمنزلة ما كان لك على احد عشرة دنانير [illegible]
فلا يكون تسليم خمسة او الابراء عنها او مقاصتها بخمسة له عليك او الابراء عن النصف وعلى ذلك وما ذكرنا من حل كلام المحصل
على ما نقلناه من تقرير نهاية العقول يظهر ان ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض من ان معناه ان الاستحقاقات
لما كانت متساوية فالاستحقاق القليل كما يزيل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقي لان حكم المتساويات واحد
بل الاعتراض ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب الاحوال بل كل ما يزول به الاخر لا يزول الا كل ما يزول به البعض
الرابع ان الطاعات والمعاصي تبطل استحقاق الثواب الطاعات من غير لزوم خ والجواب ان المقصود بيان امتناع
زوال احد الاستحقاقين والمستحقين اعني الثواب والعقاب بالاخر على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة
وههنا بحث مع اعتراض خامس وهو انه يجوز ان لا يؤثر احدهما في عدم الاخر لكن يتعادل في ظهور حكمهما فيظهر حكم
الزيادة فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطاري في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطاري مثل السابق من
غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطاري ويلزم المحذور [illegible]
الاخير انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالاخر بان يزول جزء من هذا جزء من ذاك وبالعكس الى ان يفنى الاقل
بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم شيء من المحالات لانه يكون من قبيل [illegible] الا ان الامام انما
اورد هذا البيان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلا
يرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقات والمعتزلة اضطربوا في مثله وزعم ابو هاشم
انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار ولم يجب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فينزل برحمة الله
منزلة الكرامة ويحل بفضله دار المقامة او يخرج من الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما او لا يثاب ولا يعاقب
ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له
اثر حقيقي وفنا بعد وجود بل معنى احباط الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعالى وتقدس لا يثيب عليها ومعنى
الموازنة ان الله لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقات
بينهما تنافي ومعاداة واما الثواب والعقاب فلا وجود لهما الا في الاخرة ومع لا اجتماع بينهما ولا ابطال بل
ذلك الى الحكم العدل يحكم فيه على وفق حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين انه ليس بان المعتزلة [illegible] كبيرة يربى
وزرها على اجرها فكان من حقهم ان يدركوا جميع الكبائر [illegible] الاعمال
وسقوط اقلها باكثرها [illegible] عندهم من ان تكون المعاصي طارية على الطاعات
او سابقة عليها او متخللة بينها وان ما يوهمه كلام المعترض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارية
ليس بشيء قوله المبحث الثاني عشر اتفقت الامة ونطق الكتاب والسنة بان الله تع عفو غفور يعفو عن
الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي
ايضا لانه يخالف الحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظ واختلفوا
في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل [illegible] خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز

عقلا عند كثير منهم حتى صرح بعض المتاخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق العقاب عقلا
قول ابي القاسم الكعبي لنا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد
وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو
عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثرة ومعنى العفو
والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المواخذة فلا يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر
او عن الكبائر بعد التوبة او على تاخير العقوبات المستحقة او على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او على
وضع الآصار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الامم السالفة او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ
[illegible] على الجباه ونحو ذلك مما يقتضيهم في الدنيا لانا نقول هو مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل
وتقييدا للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتبر من المفسرين بلا ضرورة
[illegible] للآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بالاتفاق مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله
تع ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة ولا يعم
كل احد من العصاة فلا يلايم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر على ان في تخصيصها
اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه
ولو كثيرة في الغاية واما باقي المعاني المذكورة فربما يكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا معنى [illegible]
في ابطالهم عدم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق
بالمشية واعترض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل المقصود الوعد
بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندهم ووعده بذلك ووفاؤه بما وعد هو المغفرة والعفو ولما
فعل الله تعالى واثر ما عليه يكون بمشيته وارادته فيصح تعليقه والجواب ان المذهب عندهم على ما
صرحوا به في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تع تركه ولا يجوز فعله فهو الواجب وان
كان فعله بالارادة والمشية فلا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشية [illegible] ولانه انما
يحسن فيما يكون له في المغفرة الفعل والترك على الكمال [illegible] فليس هو الا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة
قولك [illegible] بمنزلة قولك نغفر لمن نشاء دون من لا نشاء وهذا لا يكون
في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى
البعض دون البعض وبهذا يندفع اشكال [illegible] بجواز المغفرة معلقة بالمشية فلا يدل على الوقوع لعدم العلم
بوقوع المشية ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الاية وهذا الدفع انما يتم على راي
من يجعل الفرق بينهما بوقوع العفو لا وقوعه ويجعل العفو عن الكفر جايزا [illegible] وعليه الاشاعرة
وكثير من المتكلمين قوله تمسك الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر
عقلا وهم البلخي واتباعه بان فيه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع
اسناده الى الله تع واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا
للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشائعة في ذلك الباب
فكيف يكون احتمال تركها لمن وعد في الجملة وبالنسبة الى ما لا يعلمه الا الله مظنة للاغراء ومفضية الى
الاجترا الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم [illegible] ليس اغراء لما ترى في نيل
توفيقها لا يزيد على التردد في نيل كرامة العفو فان قيل ترك العفو داع الى الطاعة فيكون لطفا فيمتنع
العفو قلنا منقوض بقبول التوبة وتاخير العقوبة وان [illegible] مفسدة في تركها [illegible]

العفو فان في العفو لطفا بالعبد في تادية وظيفة مزيد الثناء على الله تع بالعفو والكرم والرافة قوله
وسمعا تمسك القايلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية
بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تع [illegible]
يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي التولي عن الزحف وماواه جهنم وفي [illegible] في تعدي حدود
المواريث يدخله نارا خالدا فيها واما بالعموم في العمومات المذكورة في بحث الخلود واذا تحقق الوعيد فلو تحقق
العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل قلنا [illegible]
والخلود في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف في الوعد [illegible] لا يليق بالكريم
بخلاف الخلف في الوعيد فانه زعما يعد كرما والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية
فاسد كما مر فكيف كان ترك عقابه بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه
لو صح ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى مخلفا [illegible] بهذه الحيثية اعني لا يصح اطلاق
اسم الفاعل منها عليه لايهام النقص كما انه يتكلم بالمجاز ولا يسمى متجوزا ولذا لا يسمى ماكرا ومستهزئا
ونحو ذلك مع انه منجز وعد الثواب لا يسمى منجزا ثم لزوم الكذب في اخبار الله تع مع الاجماع على بطلانه
ولزوم تبديل القول مع النص الدال على امتناعه مشكل فالجواب الحق ان من تحقق العفو في حقه يكون
خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة التائب فان قيل صيغة العموم المتعرية عن دليل الخصوص تدل على ارادة
كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون
نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب واما التخصيص فهو الدلالة على ان المخصوص غير داخل في العموم
ولا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا ثم بل ارادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شايع من غير دليل
متصل ثم دليل الخصوص والتقييد يظهر ذلك وان كان متراخيا بيانا لا نسخا وهذا هو المذهب عند الفقهاء
الشافعية والقدماء من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتاخرين منهم
يعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد ويقولون الكذب
يكون في الماضي دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد لان الاخبار بالشيء على خلاف ما هو به كذب سواء كان في الماضي
او في المستقبل قال الله تع الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم
لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا
يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تع ازلي لا يتعلق بالزمان ولا يتغير
بتغير المخبر به على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص
قلنا لا بل يجري على عمومه في حق العمل بل في وجوب اعتقاد العموم دون قطعيته وهذا البحث مستوفى في
اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب التبصرة بعض البسط وللامام الرازي ههنا جواب [illegible] وهو
ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فانما امتنع كذبه
لكونه قبيحا ولم قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم وهذا كمن اخبر انه يقتل
زيدا غدا ظلما فبعد الغد اما ان يكون الحسن قتله وهو ظ واما تركه قتله وهو الحق لكنه لا يوجد الا مع وجود
الكذب وما لا يوجد الحسن الا معه ووجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب نقص وامتناعه على
الله تع قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وترتب عليه انواع من الحسن لما فيه من منافاة الالوهية ومطاعن في الاسلام
لا تحصى منها مقال الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العناد ومنها بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود
الكفار في النار فانا ما تم الا بشهادة النصوص القاطعة بذلك [illegible]
لا يجوزون العفو عنهم في الحكمة على ما يشعر به قوله تع افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغيره من الايات

ووجه التفرقة ان العاصي قلما يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة من حيرات تقابل سائر كب من المعصية ما للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته لا تحتمل الارتفاع اصلا فكذا عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب في الوعيد اما قولا بجواز الكذب المتضمن لفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تع بانه لا يعفو عن الكافر ويخلده في النار في اجماع الخلف وعلم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان بطلانه قطعا علم بانا لا نقول بجواز الكذب في اخبار الله تع باطل قطعا **قوله** خاتمة قد اشتهر من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعة او بعدها او بينها وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر الى الله تع يغفر ان شاء ويعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تاخير للامر وعدم جزم بالعقاب او الثواب وبهذا الاعتبار يجعل ابو حنيفة رحمه الله تع من المرجئة وقد يتاسى ابن احمد ت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا وانا المرجئة الخالصة هم الذين يحكون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما ان الوعيد به افراط والتفريط الى الله تع توسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ولكن نقول ينبغي ان يكون الاشهر منهم مذهب بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار المتأخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذا زاد عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تع لمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم غلبة الاوزار لم يحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب ورجحوا ان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كما ذهب اليه الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلا لا شرعا ولقد نبهنا هذا على المعتزلة ان انكروا ونحتا لهم منها ان سلكوا والاقسام لم يعصمه نطق او توبة ترجى **قوله** المبحث الثالث عشر في الشفاعة يدل على ثبوتها النص والاجماع الا ان المعتزلة خصوها بالمطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا تجوز لاهل الكبائر ايضا في حط السيئات والاعفاء من العقوبات واما بعد دخول النار والمسبوق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من الشفاعة لاهل الكبائر كقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للعفو والشفاعة كثير معنى وقد يستدل بقوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين نعم الكبائر وبقوله تع في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فلولا ان مثل هذا الكلام انما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم بقصد تقبيح حال الكفرة وتخييب رجائهم لما فيه لذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة احدا لما كان في تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ لهم لكنه مع هذا التكلف لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو تم ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان تكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط المضار وقطعوا العقاب ومغفرة عندهم باجتناب الكبائر فتعين ان تكون لاسقاط الكبائر لكان في اسقاط اصل الشفاعة اثبات المطلوب الا ان غاية تمشيتهم في ذلك هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين للنبي صلى الله عليه وسلم حين نسأل الله تع زيادة كرامته وانه اللازم باطل وقالوا اعترض بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او كون زيادة المنافع مجعولة للشفيع بسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا يقع المسؤول فضلا

من ان يكون لاجل سواله فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع ما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر فذاك فتى ان تاته في صنيعة الى بابه لم تاته بشفيع وكما في منشور دار الخلافة للسلطان محمود ولينا كخذ خراسان ولقبناك بيمين الدولة وامين الملة بشفاعة ابي حامد الاسفرايني قلنا لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا احتجت المعتزلة بوجوه الاول الايات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية فيخص المطيع والتائب بالاجماع فيبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تع واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية والضمير لا يقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المبهمة العامة كقوله تع من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تع ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي يجاب يعني لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها ينجحر وكقوله تع وما للظالمين من انصار الثاني ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة كقوله تع ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى وكقوله تع حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين امنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ما سبق من الايات المشعرة بخلود الفساق ولو كانت شفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ولو خصت الشفاعة باهل الكبائر دعاء بجعلنا منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الزمان والاحوال انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبي عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني انا لا نسلم ان من ارتضى لا يتناول الفاسق فانه المراد تابوا عن الشرك اذ لا معنى لمغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا او طلبا لترك الظلم بمنع المسموح هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث ما سبق في مسئلة انقطاع عذاب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولك اجعلني من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان المتصف بالصفات اذا اختص بكرامة منشاؤها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء طلبه تلك الكرامة الا استدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة الا ترى ان المعالجة وان لم تكن الا للمريض لكن قولك اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لقوة المزاج فكذا ههنا الشفاعة وان اختصت باهل الكبائر لكن منشاؤها الايمان وبعض الحسنات التي تصير سببا لرضى الشفيع عنه وميله اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يعامل ما يجعله اهلا للشفاعة انه يامر بالطاعات لا بالمعاصي **قوله** خاتمة قوله تع ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها كبيرة اذ لا يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة وهي دون الكل والى البشر ذلك لمن ههنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التي تشعر بقلة الاكتراث بالدين او التي توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبائر ففي رواية ابن عمر رضي الله عنهما انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة بالزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة رضي الله عنه اكل الربا وفي رواية علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر **قوله** المبحث الرابع عشر في التوبة هي في اللغة الرجوع يقال تاب وثاب واناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تع اريد رجوع النعم والالطاف الى عباده وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة واما الندم لخوف النار فهل يكون توبة فيه تردد مبني على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا في الندم عليها لقبحها مع غرض اخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو

انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لا كل منهما وكذا في التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف كما في الاخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان الياس والظاهر من كلام النبي صلى الله عليه وسلم قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمنى كونه لم يفعل ولا بد من هذا القطع بان مجرد الترك كما للعنين اذا عجز او ناسيه الى بعض المباحات ليس بتوبة ولقوله عليه السلام الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت او نحو ذلك وقد لا يقدر عليه لعارض افة كخرس في القذف وشلل او جب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار واجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك بهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف فما ذكر في المواقف من ان هذا انما يدل على ان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القوة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة بل لا بد من امر اخر تشترطه القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكفي مجرد الندم لا يقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة لانا نقول هذا العموم الكلام لا يكون لفائدة التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير القدرة قيد للترك لا للعزم اي يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الافة ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة وبهذا يشعر ما قال في المواقف ان الزاني المجبوب اذا ندم وعزم ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للبيان والتقرير لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستغفار واظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر في كتاب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وتامل فيما روي من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما اخرجوا الكبيرة عن الايمان وجزموا بالدخول بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا هونوا امر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه يكفي مجرد قول العاصي تبت ورجعت وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن واذا الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق **قوله** وهي واجبة بلا نزاع وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تع وتوبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغائر ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة عن الصغائر سمعا لا عقلا لسقوط عقابها ثم المصرح في كلام المعتزلة وجوب التوبة على الفور حتى يلزم بتاخيرها ساعة ذنب اخر تجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان من اخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلاث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تع بل ثبت سمعا وعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التاويل وعند المعتزلة

يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود على راي البغداديين ومقتضى العدل والحكمة على راي الجمهور واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن اعتذر الى من اساء اليه يسقط ذمه بالضرورة وبان التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فيجب ان يكون له مخلص من العقاب وليس غير التوبة فتعين ان يكون مخلصا والكل مقدمات مخدوشة بل ربما يدعى القطع بان من اساء الى غيره وانتهك حرماته بما يعتد به لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء اذله واما الاحتجاج بالاجماع على الابتهال الى الله تع في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فمما يقال فيه ان المسؤول هو استجماعها شرائط القبول فانه الامر الخطير ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه احسانا في نفسه كتربية الوالد لولده يجب شكرها مع وجوبها ثم اختلفوا في سقوط العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة الظالم وندم العاصي عند معاينة النار ورد بمنع الندم في صورة الالجاء ومنع كونه للقبح في صورة المعاينة و الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون الاخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتاخرة منها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بمحض عفو الله وكرمه وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضلا ولا تبطل بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا تكون عبادة اخرى فان قيل فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي والمؤمن المصر على المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي واحد وهو التفويض الى مشيئة الله تع من غير قطع بالثواب او العقاب فلا اخلاص الطاعات والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار وهذا جحود ومكابرة قلنا حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله تع في حقهم شيء لكن يثيب المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات ويعاقب العاصي المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فاين التساوي وانقطاع الخوف والرجاء خصوصا لا ينتهي الى حد الياس والقنوط اذ لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلفت المعتزلة في انه اذا سقط استحقاق العقاب المعصية بالتوبة هل يعود ثواب استحقاق الطاعة التي ابطلته تلك المعصية فقال ابو علي وابو هاشم لا لان الطاعة تنعدم في الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود وقال الكعبي نعم لان الكبيرة لا تزيل الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تزيل ثمرتها فاذا ازالت التوبة كان كما لو ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتاخرين لا يعود ثوابها السابق لكن تعود طاعتها السالفة موثرة في استحقاق ثمراتها وهو المدح والثواب في المستقبل بمنزلة شجرة احترقت بالنار اغصانها وثمارها ثم انطفأت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرتها **قوله** ولا يلزم تجديد الندم كلما ذكر المعصية لانه تدارك ما كلف به وخرج عن عهدته فلا اثم خلافا للقاضي منا وابي علي من المعتزلة زعما انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يعرض عنها من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لا تكون التوبة السالفة صحيحة وقال القاضي انه لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها **قوله** ولا تعميم ليصح المذهب انه تصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامته بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع

منها او الندم عليها او العزم على ان لا يعاودها وقد وجدت وشبهة ابي هاشم ان الندم عليها يجب ان يكون لقبحها وهو حاصل في المعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح والجواب بان الشا[illegible] الدواعي الى الندم عن القبائح وان اشتركت في كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان يترجح بعض الدواعي بان ينضم اليه الخوف المفسدة او قلة غلبة الهوى فيها فيبعثه ذلك الترجيح على الندم على هذا البعض خاصة دون البعض الاخر [illegible] بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق فيه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج [illegible] بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل الحسنة قد يترجح البعض فيخصص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولا يلزم من ترك البعض الاخر كون ايقاع هذا البعض لا لحسنه بل لغرض غايته ما في الباب انه حصل للداعي الى هذا الفعل الحسن رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل الاخر وهذا ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب اخر يجوز ترك قبيح مع الاصرار على قبيح اخر **قوله** ويكفي الاجمال يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم ورد بانه يكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق قالوا ثم ان كانت المعصية في خالص حق الله تعالى فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الزكاة ومثله في ترك الصلاة وان تعلقت بحقوق العباد لزم ايصال الحق او بدله اليه ان كان الذنب ظلما كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا [illegible] والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم ذكر ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش ثم التحقيق ان هذا الزائد واجب خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية متجددة تستدعي توبة ولا تقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا تصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب **قوله** المبحث الخامس عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد جرت عادة المتكلمين بايرادها في علم الكلام مع انها بالفروع اشبه وكانهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام وكذا اثبتوا القول بانهما واجبان مع القطع بان الامر بالمعروف ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام كما يزعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تع ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تع وامر بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عليه السلام لتامرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم وقوله عليه السلام من راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه فان استدل على نفي الوجوب بقوله تع يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تع لا اكراه في الدين وما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت قلنا يا رسول الله متى لا نامر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان الحكم في رذالكم واذا كان الادهان في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب بان المعنى عليكم انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد ذلك عنادهم واصرارهم على المعصية [illegible] اضلال الضال وقوله لا اكراه منسوخ بايات القتال على انه ربما يناقش في كون الامر والنهي اكراها واما الحديث فلا يدل

لا

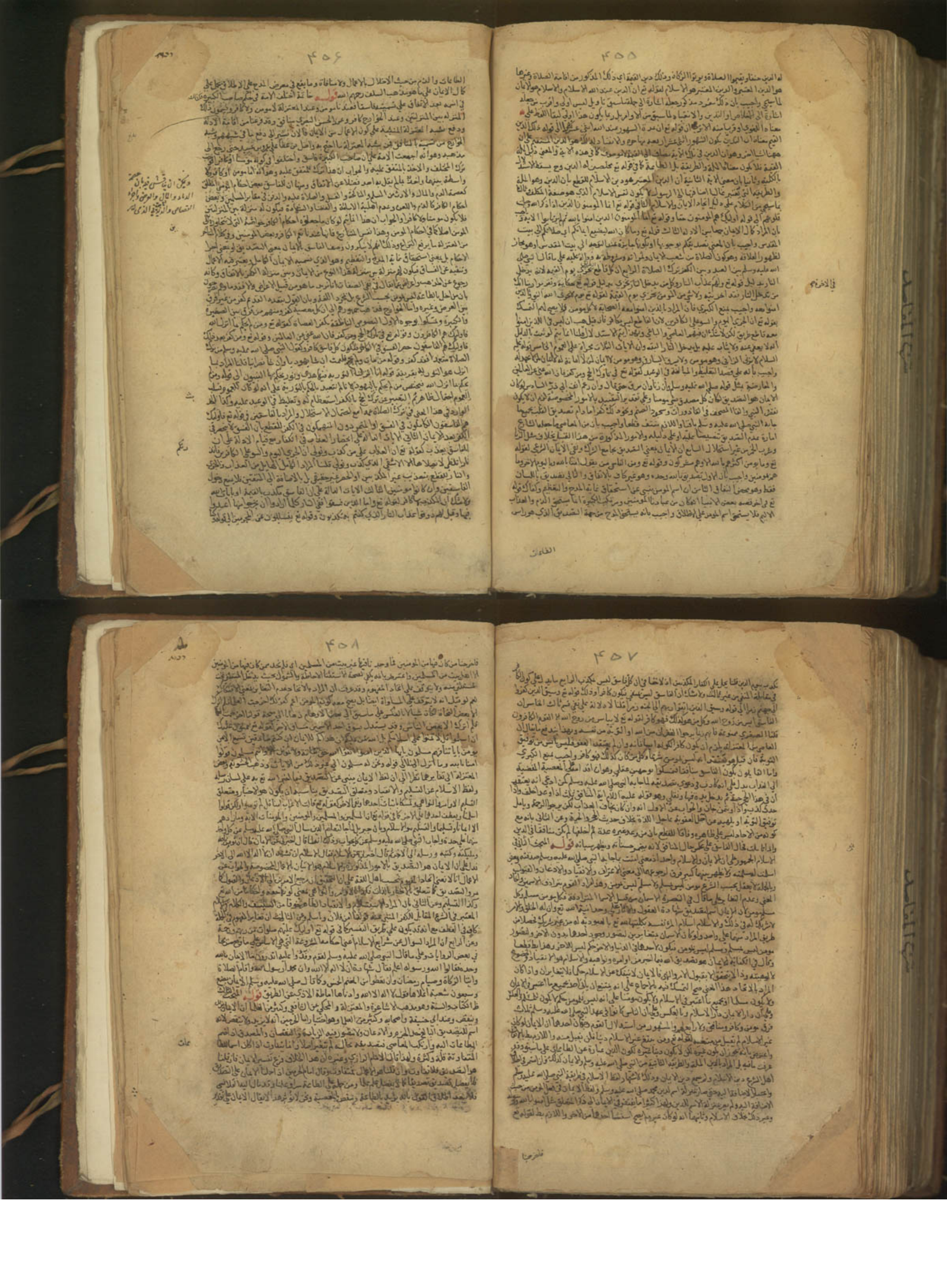
الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط لعدم المقدرة او انتفاء الفايدة فان من شرائط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الامر [illegible] بوجوههما [illegible] واجب معين او غير معين او موسع عين او كفاية وكذا في المنهي لان الجاهل ربما يخالف [illegible] حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التاثير ان لا يعلم قطعا عدم التاثير فقطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني فان قيل يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين قلنا ربما يكون ذلك اذلالا له ومنها انتفاء مضرة ومفسدة اكثر من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل ولا ينكي نكاية بضرب ونحوه لكن يرخص له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين ويظن انه يقتل فانه انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة **قوله** ولا يختص بالولاة كان المسلمون في الصدر الاول وبعده يامرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقف على اذن فعلم انه لا يختص بالولاة بل يجوز لاحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعام ففيه [illegible] الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يعترض بالردع والزجر على مجتهد اخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر بعض الحنفية ان للحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضبع وترك التسمية عمدا وللشافعي ان يحتسب على الحنفي في شرب المثلث والنكاح بلا ولي ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من راى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن يترك احدهما ان يترك الاخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل صقع من فيه غناء سقط عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض ثم اذا نصب لذلك احد تعين عليه فيحتسب فيما يتعلق بحدود الله من غير تجسس ويحتسب فيما يتعلق بحقوق العباد على وجه العموم كمطل المديون الموسر وتعدي الجار في جدار الجار ويحتسب اذا استعدى صاحب الحق على العموم كتعطل شرب البلد وانهدام سوره وترك اهله رعايتهما [illegible] عدم المال في بيت المال يحتسب ويامر على الاطلاق وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهر في الصلاة السرية وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يتصدى للافتاء او التدريس والوعظ وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا حجبوا الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا في الصلوات وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام وينبغي ان يحتسب ويكون متدرجا الى الاغلظ فالاغلظ بحسب حال المنكر ذكر في المحيط للحنفية ان من راى غيره يكشف الركبة ينكر عليه برفق [illegible] ان لج وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وفي السوءة ادبه ان لج فقتله **قوله** الفصل الثاني في الاسماء والاحكام هذه الترجمة شايعة في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسامي المكلفين من المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما لكل منهم في الاخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما **قوله** المبحث الاول الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن كانه بمعنى الصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة وتعدي بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تع امن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تع حكاية فما انت بمؤمن لنا ولما انه في التحقيق عايد الى تصديق شيء صادقا والصدق ما يوصف به المتكلم والكلام والحكم مع تعلقه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل امنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وامنت بالرسول

بانه مخبر من الله صادق فيما اخبر وامنت بملايكته اي بانهم عباده المكرمون والمطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا بنات الله ولا شركاءه وامنت بكتبه وكلماته اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تتضمنه من الاحكام وامنت باليوم الاخر اي بانه كاين البتة وامنت بالقدر اي بالخير والشر بتقدير الله تع ومشيته ويرجع الكل الى القبول والاعتراف واما في الشرع فاختلف الاراء في تحقيق الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل اللسان فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او مع ساير الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا [illegible] بمعرفة الله تع بوحدانيته وساير ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق به وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابي الحسين الصالحي من القدرية وقد نسب الى الاشعري وسنعرف الفرق بين المعرفة والتصديق ومن الناس من يكاد يقول بانه اسم لمعنى اخر غير المعرفة والتصديق هو التسليم لانه يعود بالاخرة الى التصديق على ما يراه اهل التحقيق وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم قد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية توجد لا محالة فلا تجعل من الايمان لكونه اسما للفعل المكتسب لا الضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند اخرين انه [illegible] الاقرار فقط وقد لا يشترط شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان واظهر الكفر لا يكون مؤمنا ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحققت فليس لهؤلاء الفرق الثلاث كثير خلاف حتى في المعنى وانما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه وكثيرا ما يقع في عبارات [illegible] مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلاة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كانت الروافض غير متاملين في انه كان اشهر اعمام النبي صلى الله عليه وسلم واكثرهم اهتماما بشانه واوفرهم حرصا على النبي صلى الله عليه وسلم على ايمانه فكيف اشتهر ايمان حمزة والعباس رضي الله عنهما وشاع على رؤوس المنابر فيما بين الناس وورد في ايمانهما الاحاديث المشهورة وكثر منهما في الاسلام المساعي المشكورة دون ابي طالب واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسم لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا

الكفر

الكفر واليه ذهبت الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهبت المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخوله الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي رحمهم الله وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان مطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق اسم للاول ام الثاني وذكر الامام رحمه الله في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو اما المعرفة عند الامامية وجهم او التصديق عندنا واما لعمل الجوارح فان كان هو القول فمذهب الكرامية او ساير الاعمال فمذهب المعتزلة واما مجموع عمل القلب وعمل الجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يامرون بامر معلوم يشمل من غير افتقار الى بيان ولا استفسار لا بحسب المتعلق اعني ما يجب الايمان به ولا بحسب ذلك قلنا الاخفاء والاختلاف في انهم كانوا يامرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلال واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر زايد على ذلك وهذا لا باس به **قوله** لنا مقامات الاول ان الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان الثاني انه التصديق دون المعرفة الثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها اما المقام الاول فسانه بنصوص تدل على ذلك حتى ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة [illegible] بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المتلفظ مؤمنا حقيقة الا حال التلفظ لانقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق في القلب حتى حال النوم والغفلة [illegible] ضده الذي هو الكفر [illegible] بعد تسليم كون اسم الفاعل على حقيقته في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق ولم يطرا ضده وثانيهما [illegible] عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعهم لمعنى اخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا واجيب بانهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب ايما الفاظ كانت واية حروف [illegible] ان يجعل التصديق جزا منه والحاصل انه اسم للمتضمن دون المجرد تمسك المخالف بوجهين احدهما قوله تع فاثابهم الله بما قالوا جنات حيث رتب جزاء الجنة على القول قلنا ان كانت ما موصولة فالقول بالحقيقة هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول اذ حمل على اللفظ فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تع ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالي عن تصديق





له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور من اقامة الصلاة وغيرها
هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تع ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان
لما سيجي واجيب بان ذلك مفرد مذكور جعله اشارة الي جملة ما سبق تاويل ليس اولي واقرب من جعله
اشارة الي الاخلاص او التدين والانقياد لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولي لبقا اللفظ علي
معناه اللغوي او قربا منه الارى ان قوله تع ان عدة الشهور عند الله اثنى عشر الي قوله ذلك الدين
القيم معناه ان ذلك يكون الشهور اثني عشر اربعة منها حرم والانسا ذلك هو الدين المستقيم على ان
ههنا شيا اخر وهو ان الدين في تلك الاية مضاف الي القيمة الموصوف كما في هذه الاية والمعنى ذلك الملة
القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله تع مخلصين له الدين وح يسقط الاستدلال
بالكلية وثانيا بان معنى الاية الثانية ان الدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين وهو الملة
والطريقة التي تعتبر غالبا اضافتها الي الرسول لا يكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف وثالثا
بما سيجي من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تع انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم الي قوله اولئك هم المومنون حقا وقوله تع انما المومنون الذين امنوا بالله ثم لم يرتابوا الاية
بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الي بيت
المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها او بكونها جائزة عند التوجه الي بيت المقدس او هو مجاز

كونها اساسا للاعمال اولى بان لا يحتمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا
ايمان دونه ليكون نقصانا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان [illegible] والزيادة على ما لم يكمل [illegible] لانا نقول هذا
انما يرد على من يقول بانتفا الايمان بانتفا شي من الاعمال او التروك كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول
بثباته وبقا التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في
اصله ولهذا قال الامام الرازي وجه التوفيق ان من يقول ان الايمان لا يتفاوت ينصرف الى اصله ومن يقول
على انه يتفاوت ينصرف الى الكامل منه والقائلين ان نقول لا نم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا
كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت او
مبني عليه قلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل واكثر فان ذلك من الايمان
لكونه تصديقا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال
الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول
اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق وان المراد ما يبلغ حد الاذعان
والقبول ويصدق عليه المسمى بكرويدن ليكون تصديقا قطعا فلا نم انه لا يقبل التفاوت بل اليقين مراتب من
اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت لاحتمال النقيض لا لتجرد الجلا والخفا غير مسلم بل عند الحصول وزوال
التردد التفاوت بحاله وكفاك قول الخليل صلوات الله عليه مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي وقول
علي رضي الله عنه لو كشف الغطا ما ازددت يقينا على ان القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين والكل
الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين محل نظر احتج القائلون بان الزيادة والنقصان بالعقل
والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان احاد الامة بل المنهمكين في الفسق مساويا لتصديق الانبيا
والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم
اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما واما
الذين امنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضي الله عنهما قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم
يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر وروي مرفوعا لو وزن ايمان
ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به واجيب بوجوه الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة
الازمان والساعات وهذا ما قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه
وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي متواليا ولغيره على الفترات فثبت
للنبي عليه السلام اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى
مما لا نزاع فيه وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشي لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة
اعداد حصلت وعدم البقا لا ينافي ذلك الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين كانوا امنوا في الجملة وكان ياتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله
ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل
كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي صلى الله عليه وسلم على ما يتوهم
الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا انما
لخفائه ومنه الوجوه جيدة في التاويل لو ثبت ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام
فيه قوله المبحث الرابع ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي والمروي عن ابن مسعود
الى ان الايمان [illegible] الاستثنا فيقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة واصحابه
لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تحققه لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن

والتردد

والترديد فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام والقائلون بصحته وجوه الاول انه للتبرك
بذكر الله والتادب باحالة الامور الى مشية الله تعالى والتبري من تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد في
العاقبة والمال وهذا يفيد عدم [illegible] وقولنا انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ولكن يمنع ما ذكر
من دفع الايهام ولا يبقى وجه لاختصاصه [illegible] بالتبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات الثاني
ان التصديق الايماني المنوط به النجاة امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان
فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لا يؤمن ان يشوبه شي من منافياته من غير علم له بذلك فلذلك يفوض حصوله الى مشية الله
وهذا قريب لولا مخالفته لما عليه القوم من الاجماع ولما ذكر في الشفا وغيره من الروايات الثالث وعليه التعويل
بل ما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز واية
النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز ومعنى
الموافاة الاتيان والوصول الى اخر الحياة واول منازل الاخرة ولا خفا في ان الايمان المنجي والكفر المهلك ما
يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بالضد لا ما ثبت اولا وتغير الى الضد فلذا ترى الكثير من الاشاعرة
يبنون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها يعني ان ذلك هو المنجي لا يعني ان ايمان الحال ليس ايمانا
وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا
اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا ولا يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح ان يقول
انا حي ان شاء الله واذا كان مؤمنا كان مؤمنا عند الله وفي علم الله فان كان الله يعلم انه يتغير عن ذلك
الحال فان كان مؤمنا في الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا لله شقيا وكما يصير المؤمن كافرا
يصير الولي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس وما يحكى عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد
من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه فمعناه ان من علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي
سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة والسعيد
الذي يعتقد سعادته هو من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا يشك المؤمن في
ثبوت الايمان وتحققه في الحال ولا في الجزم بالثبات في البقا عليه في المال لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو
حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذي هو اية الفوز والموافاة وسيلة نيل الدرجات بمشية
الله تعالى جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حياتنا [illegible]
ومماتنا عليه وختم لنا بالحسنى ويسر لنا الفوز بالعز الاسنى بالنبي واله قوله المبحث الخامس ذهب كثير من
العلما وجميع الفقها الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والاخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن
والمعتزلة وكثير من المتكلمين هذا انما يبتني بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق [illegible] وعند من
عبر عنه بان يوجب من موجبات الكفر فان قيل لا يتصور التصديق بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او
شرط له على ما سبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق يستند الى سبب من ضرورة او استدلال قلنا
المعتبر في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالظن الغالب
الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة
وبالعكس فالمؤمن بالانبيا والملائكة باعيانهم ويؤمن بجميع احوال القيامة من الحساب والميزان
والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم
كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا يؤمنون به وفيه نظر لان المراد العلم بما يجعل التصديق به ونحن نعلم الانبيا
والملائكة بما نصدق به فالشايع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد المطابق واما الكلام في العكس
كان قيل نحن لا نشك في كونه ايمانا او تصديقا لكن ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان الياس فان عدم نفعه

على ما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي معللا بان العبد لا يقدر حينئذ ان يستدل بالشاهد على الغائب ليكون
سؤاله عن معرفة وعلم استدلالي فان الثواب على الايمان انما هو مقابلة ما يتحمله من المشقة وهي في
الراي والفكرة وادمان النظر في حدوث العالم ومعجزات الانبيا والتمييز بين الحجة والشبهة لا في تحصيل
اصل الايمان قلنا النص انما قام على عدم نفع ايمان الياس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد والاجماع
ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس لو سلم صحته في الاصول فلا نم ان العلة ما ذكرتم بل ذهب
الماتريدي وكثير من المحققين الى ان ايمان الياس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة
ولانه لا يبقى للعبد حينئذ قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها لان عذاب الدنيا يعقبه العذاب الاخرة
اذ ربما يموت العبد فيه فينتقل الى عذاب الاخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغا لمرضاته من غير
الجا ولا قصد دفع للعذاب ولا انتفا قدرة على التصرف في النفس قوله واما المانعون فمن القائلين بان
ايمان المقلد ليس بصحيح او ليس بنافع فمنهم من قال لا يشترط ابتنا الاعتقاد على الاستدلال العقلي في كل مسئلة
بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة او تواترا او على الاجماع فيقبل قول النبي صلى الله
عليه وسلم بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتنا الاعتقاد في كل مسئلة
من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة وهذا
هو المشهور عن ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر
البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه
عاص بترك النظر والاستدلال فيغفر له او يعذب به بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان
مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين
ولا بدخول غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف معه على التحقيق ومنهم من قال لا بد مع
ابتنا الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكالات وهو مذهب
المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شي من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النظر
كبيرة تخرج عن الايمان اذا طرات وتمنع من الدخول فيه اذا قارنت فهي مسئلة صاحب الكبيرة وقد سبقت
وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان اي لا ينفع فمسئلة اخرى وبهذا يشعر تمسكاتهم وهي
وجوه الاول ان حقيقة الايمان [illegible] في الامان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او ملبسا عليه على
انه انما يعلم من الامن [illegible] كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل
متعلقا بالخبر مثل امنت به وله لا بالسامع والمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه
امنه المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سوا كان عن دليل او لا ولو سلم فالامن
من ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم
وذلك لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر
والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال المقصود
من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث ان
الاصل الذي يقلد فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة
الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما ان تعلم بالتقليد فيعود او بالدليل فيناقض ورد بان الكلام
فيما علم حقيته بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام اي من اعتقدها [illegible]
يكون مؤمنا تجري عليه احكام المؤمنين في الدنيا والاخرة وان [illegible] بترك النظر والاستدلال [illegible]
[illegible]

المقصود

المقصود ان التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فاوجب العلم به من اصول الاسلام وبعض الوجوه
يفيد ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والاجماع
وجوب النظر والاستدلال على ما حكي عن الكعبي [illegible] من المعتزلة ان من العقلاء من كلف
النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان العاجز عن
من النظر في الادلة وتمييزها من الشبهة فانهم كلفوا تقليد الحق دون المبطل والظن الصائب دون
الخطا وذكر بعض المتاخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا الى الدلايل التي تسارع الى الافهام
فان فهموا الكلام وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون تلخيص العبارة وان لم يتهيا لهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين
اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل
عند المطولين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد ان
[illegible] منها الجمل الحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل وانه لم يزل قبل الزمان
والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في قضائه صادق في اخباره لا يحب
الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وانه مصيب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما
خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب لتذكير من في سابق علمه انه يتذكر ويخشى وتلزم الحجة
على من علم انه لا يؤمن ويابى وان الرضى بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشا لم يكن
يضل من يشا ويهدي من يشا لا على الاضلال الذي [illegible] الى غير ذلك من العقايد الاسلامية فان
قيل اكثر اهل الاسلام اخذون بالتقليد نادرون او مقصرون في الاستدلال ولم تزل الصحابة ومن
بعدهم من الايمة والخلفا والعلما يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فما وجه هذا الاختلاف
وذهاب كثير من العلما والمجتهدين الى انه لا صحة لايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف في هؤلا الذين نشؤوا
في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحاري وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى به من
المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر
والاستدلال بل فيمن نشا في شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما افترض
عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما ما حكي عن المعتزلة من انه لا بد
في صحة الايمان من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه فبطلانه مما يكاد يلحق بالضروريات
من دين الاسلام والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية
فوفاقا اذ لا بد في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج وازاحة الشبه ومجادلة الخصوم وان ارادوا الواجب على
كل مكلف حيث لا يسقط بفعل البعض ففيه الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع
من الامام انه لا خلاف في اجرا احكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه هل يعاقب عقاب
عقاب الكافر فقال الاكثرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر وتمسكوا بقوله تعالى ولا
تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا وقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا
فهو مسلم فعولوا على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق
فيجوز ان يستحق عقابه لذلك قوله المبحث السادس الكفر عدم الايمان عما من شانه وهو اعني
عدم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه
صلى الله عليه وسلم في شي مما علم مجيئه به بالضرورة على ما ذكره الامام الغزالي [illegible]
والتكذيب [illegible]
[illegible]



من اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام وروي انه
لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا
فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا
وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب فقالوا صدقت ولكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه
لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثيرا
من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب
المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود وقطع
السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة
الى تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا فقط لانا نقول نفرق بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب
فههنا الوجوب مطلق اي لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المامور به مشروط به
وموقوف عليه كوجوب الصلاة المشروطة بالطهارة واداء الزكوة فالوجوب مشروط بحصول النصاب
حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى
وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد تلحق بالضروريات بل المشاهدات وتعد من العيان
الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القران وما يلتئم بالسنان لا
ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المودي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان
قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك
شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة
وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم
امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل
هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت
الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد لا يقال قصاراه انه لا بد في كل اجتماع
من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشموله
امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين
والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الروساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات
موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود
الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي واعترض
صاحب التلخيص المحصل بان بيان الصغرى عقلي من باب الحسن والقبح وليس من مذهبكم والكبرى
اوهى من الصغرى فلا حاجة للتعرض للاجماع مدفوع بان كون الشيء صلاحا او فسادا ليس في محل
تنازع الحسن والقبح وكون دفع الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العتاب عند الله تعالى ليس
بواضح فضلا عن الاوضح ولا ينبغي ان يخفى مثل هذا عليه ولا ان يكون الرجل العالم في هذه الغاية من التعصب
بالاعتراض لابطال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة او فوقها
وههنا نصب الامام يتضمن مفاسد لا يضبطها العقل والحس لما في الاراء من اختلاف الاهواء في
الطباع من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء [illegible]
[illegible]
[illegible]

دولة

دولة بني العباس لانا نقول مضاره بالنسبة الى منافعه ومفاسده بالاضافة الى مصالحه مما لا يعبأ
بكثرته ويلحق بالعدم في قلته فان قيل لو وجب نصب الامام لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك
الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية ولقوله صلى الله عليه
وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تكون ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة علي رضي الله عنه فمعاوية
ومن بعده ملوك وامراء لا ائمة ولا خلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع
على الضلالة قلنا انما تلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار والحديث مع انه من باب
الاحاد يحتمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطها وبايع
طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره
وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر على العزل والنصب لمن اراد هل يكون ذلك اتيانا بالواجب
وهل يجب على ذوي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان
يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية فقد تمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم وقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان
وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول واما انه لا يجب علينا عقلا وعلى الله اصلا فلما مر
من بطلان الاصلين قوله قالوا احتج القائلون بوجوبه علينا عقلا بان دفع الضرر واجب عقلا
كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو سلمنا قلنا نعم بمعنى كونه من مقتضيات
العقول والعادات وملائماتها والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله
تعالى وهو مم ههنا واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله تعالى في الجملة مذهبهم
بانه لو وجب على الله لما خلا زمان من الازمنة من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة مانع لرسوم الضلالة
قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء قوله احتج القائلون
بوجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لطف في حق العباد اما عند الملاحدة فليتمكنوا به في تحصيل المعرفة
الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم
من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعاصي منهم بدونه
واللطف واجب على الله تعالى لما سبق والجواب اجمالا منع المقدمتين والقدح فيما يورد لاثباتهما على ما سبق
من حال الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطفا اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو مم والسند ما مر من وجوه
اخر مثل ان اداء الواجب وترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص لانتفاء
كونهما من خوف الامام وايضا انما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون زمان
يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف الذي يحصل بالامام لا
يحصل بغيره مجرد دعوى ربما يعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله بغيره وهو كدعوى القطع باتفاق العقلاء
في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة ولطفا واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا
عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم
وجوبه ليس هو بلطف والذي هو لطف ليس بواجب واجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء
تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله وجهه انه قال لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا
مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة
العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده
بدون التصرف لطف فان قيل ان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع

من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كان في هذا المعنى فان سكان القرى اذا انزجروا عن القبيح
خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر من حاكم علم ان السلطان
يرسله اليها متى شاء وليس هذا الخوف من المعدوم بل من موجود مترقب [illegible]
ان يحصل بما ذكرت بذلك الارواح والاموال على نصبه وليس عندكم منه الا مجرد الاسم فان قيل
لعله ظهر لهم ولم يعلم قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها لعاقل لعدم تحرك
الملك [illegible] انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم
قوله احتج الخوارج القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان في نصبه اثارة الفتنة لان
الاراء تختلف والاهواء تتباين فيميل كل حزب الى واحد ويهيج الفتن وتقوم الحروب وما هذا شانه
لا يجب بل كاد ينبغي ان لا يجوز الا ان احتمال الاتفاق على الواحد او تعينه وتفرده باجتماع الشرائط
او ترجحه من بعض الجهات مع الاتباع اوجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجيح كما قيل بتقدم الاعلم
ثم الاورع ثم الاسن وانعقاد الامر واستبداده بطريق المخالفة بمجرد بيعة البعض ولو واحدا يدفع
الفتنة مع ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال
الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا ينفي الوجوب على الله تعالى ولا على النبي صلى الله عليه وسلم بالنص
ولا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفي ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد
اذا لم ينصب النبي ولم يستخلف الامام السابق قوله المبحث الثاني يشترط في الامام ان يكون
مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي
والعبد مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للامر مستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل امره
والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحروب والفاسق
لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل به امر الدين والدنيا وكيف يصلح
للولاية وما الوالي الا لدفع شره الا ان العين يحجب استرعاء الذئب واما الكافر فامره ظ وزاد الجمهور
اشتراط ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحروب ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول
والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين ذا راي في تدبير الامور لئلا يخبط في سياسة الجمهور ولم
يشترطها بعضهم لندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب
ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب الاراء الصائبة
في امور الملك واتفقت الامة على اشتراط كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا للخوارج واكثر
المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلاة
اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى وقوله عليه السلام الولاية في قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره
وقوله عليه السلام قدموا قريشا ولا تقدموها واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا
امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رضي الله عنه بعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان
اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد
حبشي اجدع واجيب بان ذلك في غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لا
عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك وانما يعتبر العلم والتقوى والبصيرة في الامور والخبرة بالمصالح
والوقوف على الاحوال وما اشبه ذلك واجيب بالمنع بل لشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس
اثر في اجتماع الاراء [illegible] الطاعة والانقياد واظهار اثار الاعتقاد ولهذا
شاع في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يركب الاتقان له

من الامور المختلفة العظيمة والاتفاقات العجيبة ولا اليق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس وقد
اقتصر عليهم ختم الرسالة وانتشر منهم الشريعة الباقية الى يوم القيمة واما اذا لم يوجد من قريش
من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا
كلام في جواز تقليد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة
كما اذا كان الامام القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ما ذكر في
باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار
وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية
المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات
والى الله المشتكى في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات قوله واشترطت الشيعة امورا
منها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف ابن عبد المطلب وليس لهم في ذلك شبهة
فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ومنهم من اشترط كونه
علويا نفيا للخلافة عن بني العباس وكفى باجماع المسلمين على ان خلافة الائمة الثلاثة حجة عليهم ومنها ان
يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المغيبات وهذا جهالة تفرد بها بعضهم ومنها ان يكون
افضل اهل زمانه لان قبح تقديم المفضول على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الاسلام
معلوم للعقلاء ولا ترجيح في تقديم المساوي ونقل مثل ذلك عن الاشعري حتى لا تنعقد امامة المفضول
مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الاراء على متابعته ولان الامامة
خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب ان يطلب لها من له رتبة اعلى قياسا على النبوة واجيب
بان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله تعالى ممنوع وبمعنى عدم ملايمته لمجارى
العقول والعادات غير مفيد مع انه ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام
بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة بخلاف
النبي فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده لنبوته ويوحي اليه مصالح الملك
والملة ويراه اهلا لتبليغ ما اوحي اليه فيشبه [illegible] ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله
تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وتمسك بجواز تقديم
المفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان
فيهم عثمان وعليا رضي الله عنهما وهما افضل من غيرهما اجماعا فلو وجب تعيين الافضل لعينهما الثاني
ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر
واذا اتصفت تعيين الافضل يتعسر في اقل فرقة من فرق الفاضلين فكيف في قريش مع كثرتهم
وتفرقهم في الاطراف وانت خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمامها انما تصح الاحتجاج على اهل
الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق قوله وان يكون
معصوما من معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى
العصمة وانها لا تنافي القدرة على المعصية بل ربما تستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة
بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع الاجماع على انهم لا تجب عصمتهم وان كانوا
معصومين بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وما مر هذا دعوى
الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامام والاليق الاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص [illegible]
وقد يحتج بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليها فايجاب نصب امام معصوم يعود الى التكليف

ما ليس في الوسع وان ابطلوا الوجهين على الشيعة نظرا [illegible] الى الدليل على عدم الاشتراط وانما
اليه في الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول انا [illegible] النبوة بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة
الاسلام [illegible] النبي مبعوث من الله [illegible] المعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب [illegible]
[illegible]
الطاعة بالنص والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب
العصمة [illegible]
[illegible]

اثبات العصمة بالاجماع [illegible] مشروطا بالمعصوم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بالتعيين لبيان الابل تفويض معرفة الاحق والاليق الى اولي الالباب واختيار اهل الحل والعقد من
الاصحاب وانظار ذوي البصيرة بمصالح الامور وتدبير الجمهور مع الشفقة على ذلك تخفيفا لا تكليفا ولطيف عناية
في بيان لا يخفى حسنه على ذوي العرفان قوله البحث الخامس الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة علي ولا عبرة بقول الراوندية اتباع [illegible] ابن
العباس لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض بعد تردد وروي
على ما روي ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم
[illegible] وذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحاح ان بيعة علي رضي الله عنه وفي
ارسال ابي بكر وعمر ابا عبيدة الى علي رضي الله عنهم رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح تشتمل
على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر وعلى ان عليا اتاهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال
حين قام من المجلس بارك الله فيما ساءني وسركم وفيما روي انه لما بويع لابي بكر وتخلف علي والزبير والمقداد
وسلمان وابو ذر ارسل ابو بكر من الغد الى علي فاتاه مع اصحابه فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم
المصيبة ورايتكم استغنيتم برايكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب ولا
بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رايتم لها غيري فانا اول من
بايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين [illegible] الاجماع
على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحيث لا تحتاج الى البيان الثاني ان المهاجرين والانصار اتفقوا
على ان الخلافة لا تعدو ابا بكر وعليا والعباس ثم عليا والعباس بايعا ابا بكر وسلما له الامر فلو لم يكن
على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة حينئذ يكون
مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فيتعين ابو بكر للاتفاق على انها ليست
لغيرهم فان قيل لو لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الخلق وهل هذا الا تهافت قلنا عدم كونه على
الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضي ثبوته الى انتفائه كان منتفيا قطعا وفيه المطلوب
وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون على الحق لفضل علي عليه واستحقاقه الامامة دونه ثم سقط ذلك الفضل
والاستحقاق بترك ما وجب عليه من المنازعة فيصير ابو بكر هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة
لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم الثالث قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة
فيثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية جعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين ابو
بكر والقوم بنو حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل القوم فارس والداعي عمر فيلزم من ثبوت خلافته ثبوت خلافة
ابي بكر وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم يتفق في خلافته قتال الكفار الخامس قوله عليه السلام اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر السادس قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا
عضوضا [illegible] الاربعة [illegible] يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين
وخلافة عثمان اثني عشر سنة وخلافة علي ست سنين السابع قوله عليه السلام في مرضه الذي توفي فيه
ائتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر
الثامن ان المهاجرين الذين وصفهم الله تعالى بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله
التاسع انه صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلاة ايام مرضه وما عزله ورواية العزل
افتراء الروافض ولهذا لما قال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم قال علي لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول [illegible]

الله فلا نؤخرك رضيك لديننا افلا نرضاك لدنيانا العاشر لو كانت الامامة حقا لعلي فغصبها ابو بكر
ورضيت الجماعة بذلك [illegible] دون علي لما كانوا خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر واللازم باطل [illegible] الوجوه وان كانت [illegible] منصب الامام من الظنيات
[illegible] على انها اجماعا [illegible] تفيد القطع [illegible] ولا اقل من [illegible]
للاجماع وتاييدا قوله احتجت الشيعة في اثبات امامة علي بعد النبي صلى الله عليه وسلم
وجوه من العقل والنقل والقدح في [illegible] من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قاموا
بالامر ويدعون في كثير من الاخبار الواردة في هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة
دورانه على السنتهم وجريانه في انديتهم وموافقته لطباعهم ومقارعته لاسماعهم ولا يتاملون
انه كيف خفي على الكبار من اهل الانصار والمهاجرين والثقات من الرواة والمحدثين ولم يحتج به
البعض على البعض ولم يبنوا عليه الابرام والنقض ولم يظهر الا بعد انقضاء دور الامامة وطول العهد
بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء امر الدين الى علماء السوء والملك
الى امراء الجور ومن العجائب ان بعض المتاخرين من المتشيعين الذين لم يروا اصلا من المحدثين ولا
قرؤوا الحديث في امر الدين ملؤوا كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار وان
شئت فانظر في كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظماء
من عترة النبي عليه السلام واولاد الوصي الموسومون بالدراية المعصومون في الرواية لم تكن
معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذهب
من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وهذا هو الامام علي بن موسى الرضا مع جلالة قدره ونباهة
ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب عهد المامون له ما ينبئ عن وفور
حمده وقبول عهده والتزام ما شرط عليه وان كتب في اخره والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك ثم
انه دعا للمامون بالرضوان فكتب في اثناء سطر العهد تحت قوله وسميته الرضى رضي الله عنك وارضاك
وتحت قوله ويكون له في الامرة الكبرى بل جعلت فداك وفي موضع اخر وصلتك رحم وجزيت خيرا
وهذا العهد بخطهما موجود الان في المشهد الرضوي بخراسان واحاد الشيعة في هذا الزمان لا
يسمحون لكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بني العباس فقد رفضوا راسا براس قوله الاول هذا
هو الوجه العقلي وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اماما وليس غير علي لان
الامام يجب ان يكون معصوما منصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شيء من ذلك في
الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سياتي وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلثة
بحسب الشروط وربما يورد في صورة القلب فيقال الامام اما علي واما ابو بكر واما العباس للاجماع
المشتمل على قول المعصوم ولا سبيل الى الاخيرين لانتفاء الشرائط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع
انتفاء الشرائط في ابي بكر واما ما يقال ان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة
فمحل نظر قوله اشارة الى الدليل النقلي من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب حين
اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلاته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى
الناصر والمحب جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المراة وليها والسلطان ولي من لا ولي
له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد هاهنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون
بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلاة وايتاء الزكاة حال الركوع

والمتولي من المؤمنين في امر الامة هو الامام فتعين علي لذلك اذ لم توجد الصفات في غيره والجواب منع كون
الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والموالي والمحب
على ما يناسب ما قبل الاية وما بعدها وهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم
اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير والاية في اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست
في التصرف والامامة بل هي النصرة والمحبة وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله
هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم لظهور ان ذلك تولي محبة ونصرة لا امامة وبالجملة
لا يخفى على من تامل في سياق الاية وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالولي هاهنا ما يقتضي
الامامة بل الموالاة والنصرة والمحبة ثم وصف المؤمنين بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد
والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء ويجوز ان يكون ذلك [illegible]
وسعتهم الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلاتهم
لا كصلاة [illegible] خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان هاهنا وجوها اخر من الاعتراض منها ان النصرة
وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة تختص بمن عداهم لا لانه
لا يكون ناصرا لنفسه فكانه قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض الاخر قال الامام الرازي انه هو السؤال
عليه المعول في دفع هذه الشبهة وانه دقيق متين وانت خبير بان معناه على اختصاص الخطاب بالبعض
من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد
ونزاع ولا خفاء في انه لا كان عند نزول الاية تردد في امامة الائمة الثلاثة ومنها ان ظاهر الاية ثبوت الولاية
بالفعل وفي الحال ولا شبهة في ان امامة علي انما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم والقول بانه كانت
له ولاية التصرف في امر المسلمين في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ايضا مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون
في المال دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله ومنها ان الذين امنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد
الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى
انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت
في الاية دلالة على امامة علي لما خفيت على الصحابة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج
بها قوله الثالث تمسكوا بما يدعون فيه التواتر من الاخبار اما حديث الغدير فهو انه عليه السلام
قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع وكان يوما
صائفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين
الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده علي يوم الشورى عندما حاول ذكر
فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى
بالتصرف قال الله تعالى ماواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما
امراة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى
بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا
المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي
ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للخمسة الاول [illegible] ولا
السادس لظهوره [illegible] وقد قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض ولا [illegible] ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي

صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد
قدح في صحته كثير من ائمة الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه
لم يرووا المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله
اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال
وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال
لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات
وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن موالاته بموالاة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا القدر
من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة ولو سلم الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة
الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة
الثلاثة قبله وهذا قول بالموجب وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تاملت فما يدعون من تواتر الخبر حجة
عليهم لا لهم لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة دالا عليه لما خفي على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال
به ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا الانقياد عنادا والى ترك الاحتجاج تقية نهاية
العزلة وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله عليه السلام لعلي انت مني بمنزلة هارون من
موسى الا انه لا نبي بعدي وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرفت باللام بدليل صحة
الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له
ومتوليا تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة
النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حياة موسى عليه السلام بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة
لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل
بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس
الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن على ما لا يخفى
على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي اللهم الا ان
يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة والتصرف
بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة
وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا
ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى ولو سلم فتصرف
هارون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي فينتفي ما يبتني عليها
ويتسبب عنها واما الجواب بان النبي عليه السلام لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة
فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال اما ترضى ان تكون مني
بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا لا يدل على خلافة بعده كابن ام مكتوم استخلفه
على المدينة في كثير من غزواته فربما يدفع بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب [illegible]
على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان الاحتياج الى الخليفة بعد الوفاة اشد [illegible]
حال الغيبة يدل على كونه خليفة قوله الرابع اخبار يدعون [illegible] النبي صلى الله
عليه وسلم على خلافة علي وهي قوله عليه السلام مخاطبا لاصحابه سلموا على علي بامرة المؤمنين [illegible]
[illegible]
[illegible] هذا خليفتي عليكم وقوله لعلي انت اخي ووصيي وخليفتي من

... والجواب ... الاجماع ... على الصحابة
... من المحدثين ... الطاهرين ...
... في وجود امام بعد
... عليه وسلم ...
... والجواب منع
... كون المراد بالعهد هو الامامة
واما تفصيلا فما يقدح في امامة ابي بكر انه خالف كتاب الله تع في منع ارث النبي صلى الله عليه وسلم
... الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون
الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني
الدلالة وان كان قطعي المتن ... وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من
في رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفا في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص
به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رضي الله عنها ... انها ادعت ان النبي صلى الله عليه وسلم
نحلها اياها ... وشهد بذلك علي وام ايمن ... ادعا

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

فصل

من علي مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف لم ينقلوا هذه المتواترات بعد مايئة وقد بلغت لجانا ... بعد سبعمائة من ... وفرق الشيعة في باب الامامة اختلافات لا تحصى ذكر الامام في المحصل بعد اسهابه **قوله** المبحث السادس المذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق الى انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه هرج وهيجان فتن احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسالة امتناع امامة المفضول ليست بقطعية ثم لا شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لكن الغالب ان ابا بكر رضي الله عنه افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي وذهبت الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقضي بانهم لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا يعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان للنبي صلى الله عليه وسلم نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر دخل في الخطاب علي فيكون مامورا بالاقتدا ولا يومر الافضل ولا المساوي بالاقتدا سيما عند الشيعة وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله وابن مثلي ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عليه السلام لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور والمراد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء او السر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي واذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر ومثل هذا يحل الاشكال المشهور على قوله عليه السلام من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يات احد يوم القيامة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لانه في معنى ان من قال ذلك يعتد اتى بافضل مما جاء كل احد الا احدا قال مثل ذلك او زاد عليه فلا استثنا بظاهره من النفي وبالتحقيق من الاثبات وعن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي صلى الله عليه وسلم راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي افضل امة النبي صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد ابن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه لما قيل له ما توصي قال ما اوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات

فما تواتر في ايام ابي بكر رضي الله عنه من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب من الشرك واجلاء الروم وغزو الشام واطرافها وطرد فارس من حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر فتح الله الشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان ومن تمهيد الامور وسياسة الجمهور واقامة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختن النبي صلى الله عليه وسلم على ابنتين والاستحياء من ابي شين وغيره بقوله عليه السلام عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحيي ممن استحيي منه ملائكة السما وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب **قوله** تمسك الشيعة القائلون بافضلية علي رضي الله عنه تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الاية عنى بانفسنا عليا وان كان صيغة جمع لانه عليه السلام حين دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعا على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير علي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وولداها ولا خفا في ان من وجب محبته بحكم نص الكتاب كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله تعالى على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى وان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد به علي رضي الله عنه واما السنة فكقوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ولا خفاء في انه من يساوي هؤلاء الانبياء في هذه الكمالات كان افضل وقوله عليه السلام اقضاكم علي والاقضى اعلم والاكمل وقوله عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاء علي فاكل معه والاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضل وقوله عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى ولم يكن عند موسى افضل من هارون وقوله من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله يوم خيبر لاعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يرجوا ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم في عينيه فبرئ كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله عليه السلام انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله لعلي انت اخي في الدنيا والآخرة وذلك حين آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الصحابة فجاء علي تدمع عيناه فقال اخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد وقوله عليه السلام لمبارزة علي وعمرو بن عبد ود افضل من عمل امتي الى يوم القيامة وقوله لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة من احبك فقد احبني وحبيبي حبيب الله ومن ابغضك فقد ابغضني وبغيضي بغيض الله فالويل لمن ابغضك واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكاء وشدة ملازمته للنبي صلى الله عليه وسلم واستفادته منه وقد قال علي اسمعه ... نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا ... رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم يفتح لي من كل باب الف ولهذا رجعت الصحابة اليه

في كثير من الوقائع واستفيد العلماء كثير من العلوم اليه كالمعتزلة والاشاعرة في علم الاصول والعرب في علم النحو ... بن عباس تلميذ له والمشايخ في علم الرد ... فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة وعلم ... له ولهذا قال لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم ... [illegible] ... الا ... وهي مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وايضا هو ازهدهم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا اليك عني الي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال والله لنعيم دنياكم هذه اهون عندي من عفطة عنز وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده واكثرهم سخاء وصحبي نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واشرفهم خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعابة واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في داره وجواره يعطيه العطايا مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وايضا هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روي انه بعث النبي صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلاثاء وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف من علي رضي الله عنه بذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث لا تخفى على المحصل مثل ان المراد بانفسنا نفس النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي فلا اختصاص وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل تخصيص ابي بكر وعمر منه عملا بادلة افضليتهما ويحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان ياكل منه وان حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان رضي الله عنهما حيث قال لكنه اخي وصاحبي ووزيري وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة واما حديث العلم والشجاعة فلم يقع حادثة الا ولابي بكر وعمر فيه راي ... وعند الاختلاف لم يكن يرجع الى قول علي البتة بل قد وقد ولم تكن باطلة الجاش وشجاعة القلب وترك الاكتراث بالمهالك في ابي بكر اقل من احد سيما فيما وقع بعد النبي صلى الله عليه وسلم من حوادث ... وهناك الاسلام وليس الخبر في هذا بين ... ابي بكر ... تدبيره ... اكثر بل لعل ذلك ادخل في نصرة الاسلام وتكثير لمة ... الاسلام ... عن البيان واما السابق اسلاما فنقل علي وقيل زيد بن حارثة وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون على ما صرح به حسان بن ثابت في شعر انشده على رؤوس ... ولم ينكر عليه احد وقيل اول من آمن به من النسا خديجة رضي الله عنها ومن الصبيان علي ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضي الله عنهم اجمعين وبه ... من الفضل لعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة والاشاعة

ان ساعي ابي بكر وعمر في الاسلام امر جلي الشان جلي البرهان غني عن البيان **قوله** واما بعدهم فما ذكر من افضلية بعض الافراد بحسب التعيين امر وذهب اليه الاثبة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالي رحمه الله حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول وقد ورد في الثناء عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن الاحوال ... [illegible] ... ولا يصرفهم عن الحق صارف واما من عداهم فقد ورد النص بان فاطمة رضي الله عنها سيدة نسا اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين بايعوا تحت الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالمتواتر وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبي صلى الله عليه وسلم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل كما وقع الاجماع على ان غير القرشي ليس بكفو للقرشي وهذا يدل على ان القرشي سيما الهاشمي سيما العلوي سيما الفاطمي افضل من غيره وان اختص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل رضى الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام فيما عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة وهل يفضل اولاد القرشيين العلويين على علماء الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي صلى الله عليه وسلم اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا ترى انه عليه السلام قرنهم بكتاب الله تعالى في كون التمسك بهما منقذا من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا في العترة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم من بطا به عمله لم يسرع به نسبه **قوله** المبحث السابع يجب تعظيم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتاويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الآيات الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب ولقد امر النبي صلى الله عليه وسلم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم والروايات سيما ... فيهم مقالات في بعض البعض من الصحابة رضوان الله عليهم والطعن فيهم ... لم تكن في القرون الثانية والثالثة ... الا ... لا ترغمن لما ... على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون الثلاثة

بين العشرة الطاهرة بل بينا وهو نابي عيناً الصحابة وعلما السنة والجماعة والمهتدين من خلفا الذين سعيهم في خطبهم ورسايلهم واشعارهم ومدايحهم مذكور والله الهادي **قوله** ويتوقف على رضي الله عنه وقد استقرت آرا المحققين من علما الدين على ان البحث عن احوال الصحابة رضوان الله عليهم وما جرى بينهم من المخالفة ليس من العقايد الدينية والقواعد الكلامية وليس بنفع في الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا نبذا من ذلك لامرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقايد الردية التي توهمها كلمات الروافض ورواة الفروع والثاني ان بعض الاحكام الفقهية في باب البغاة علمها الدليل في ذلك نصوصي برجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لولا علي لم نعرف السيرة في الخوارج وكان النبي صلى الله عليه وسلم خص عليا رضي الله عنه بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها اوعلم باخباره ايضا الكهم محتاجا الى البيان والتبليغ لكل من صاحبه على رضي الله عنه على وجهها من غير تغيير فنقول اما توقف على رضي الله عنه في بيعة ابي بكر فمحمول على انه لما لحقه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الناس واما توقفه عن نصرة عثمان ودفع الغوغا عنه فلانه لم يأذن في ذلك وكان يتحاشى عن الحرب واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر ومع هذا فقد دفع عنه الحسنان رضي الله عنهما ولم ينفع وكان ما كان ولم يكن يرضى من علي بذلك واعانة عليه ولهذا قال والله ما قتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان وانكارا وكذا الطلحة والزبير الا ان من وجوه المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا جهالة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم بامور الدين ولا صحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقبل البيعة وتوقفه عن قصاص من قتلة عثمان اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وحرمتهم عليهم بقتالهم بدمه فاقتضى ذلك النظر الصايب تاخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة ولانه راى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتاويل الفاسد حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور فان الباغي اذا انقاد لامام اهل العدل لا يؤخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم وسفك دمايهم على ما هو راي بعض المجتهدين **قوله** واشتاع سعد يعني امتناع جماعة من الصحابة كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي والخروج معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من عبر الزام على الخروج الى الحرب فاختاروا ذلك بنا على احاديث رووها عليا قال محمد بن مسلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الي اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ سيفا من خشب وروي سعد بن ابي وقاص انه قال عليه السلام ستكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القايم والقايم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال عليه السلام قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام ثم يا ثموا بالقعود عن الحروب **قوله** واما في حرب الجمل وقال علي ثلاث فرق من المسلمين على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين والناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير رضي الله عنهما وقاتلوا عليا بعسكر مقدمهم عايشة رضي الله عنها في هودج على جمل احذ يخطامه كعب بن سور فسمي ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث اتى بالظلم وذلك انه طالت محاربة علي ومعاوية بصفين واتفقت الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضى بما يريانه فخرج الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي رضي الله عنه بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب

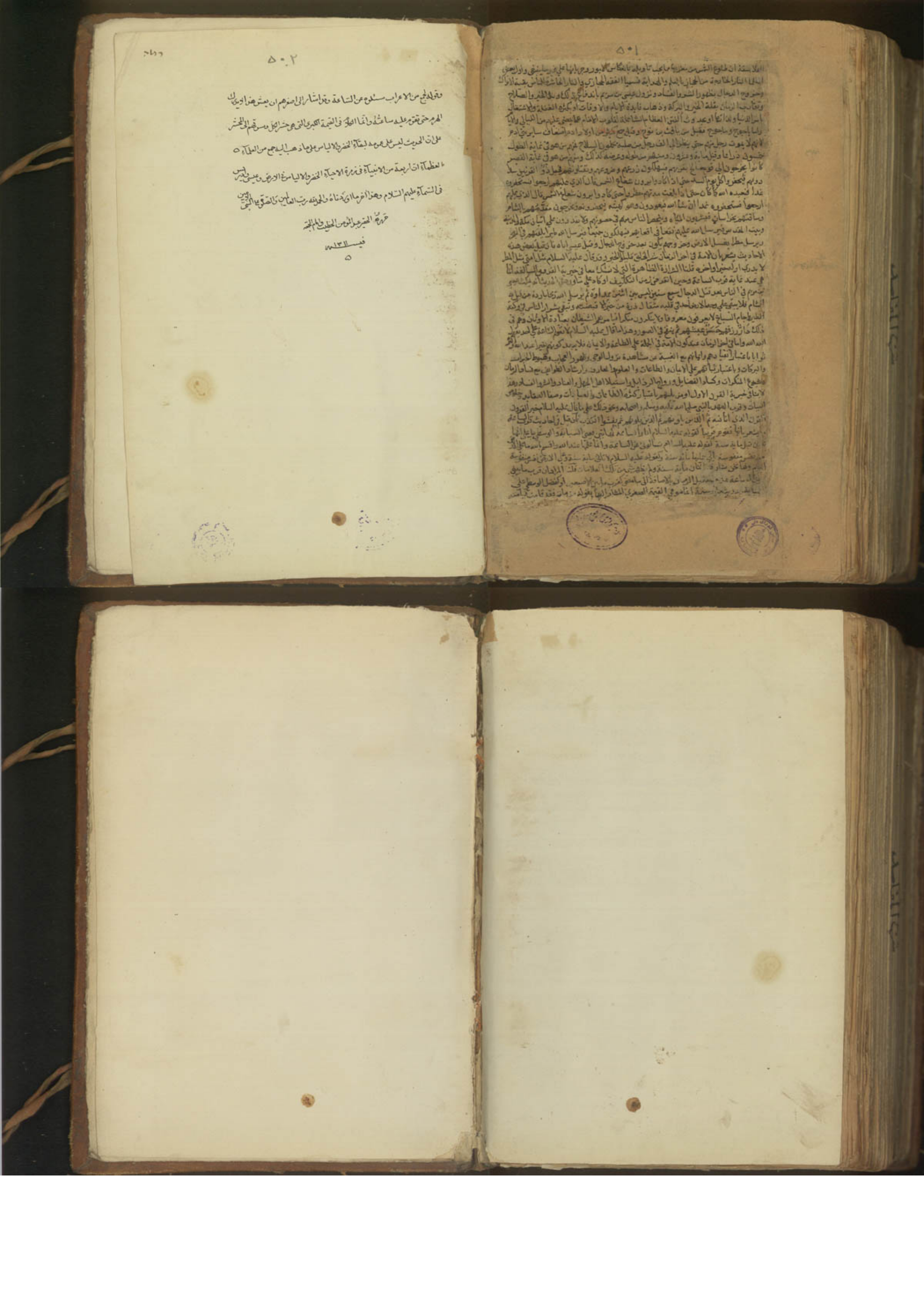
الخوارج

الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي والدخول تحت طاعته ذهابا الى انه لا يلي قتلة عثمان حيث ترك معاوية وجعل قتلته حوله وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب من بنا الروم على علوة من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمي ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك علي لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واحزابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل اهل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة هي تركه القصاص من قتلة عثمان ولقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفية الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقول علي رضي الله عنه اخواننا بغوا علينا وليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التاويل وان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطاوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع علي رضي الله عنه اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم طلحة والزبير وانصراف الزبير عن الحرب واشتهر ندم عايشة والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهيجا من قتلة عثمان حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصدت عايشة رضي الله عنها الاصلاح بين الطايفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محاربي علي كفرة ومخالفوه فسقة تمسكا بقوله عليه السلام حربك يا علي حربي وبان الطاعة واجبة وترك الطاعة فسق فمن افتراآتهم وجهالاتهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتاويل واجتهاد وما لا يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج بنا على تكفيرهم عليا لم يبعد لكنه بحث آخر فان قيل لا كلام في ان عليا اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لكم ان اجتهاده في هذه المسالة وحكمه بعدم القصاص على الباغي او باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القايلين بالوجوب خطا ليصح له مقاتلتهم وعلى هذا الا كان اذا اخرج طايفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلما بالمثقل قلنا ليس قطعا بخطايهم في الاجتهاد عليا الحكم المسالة نصوص الى اشتهار ان عليا يعرف القتلة باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة الاف من الرجال يلبسون السلاح ويبادون انا كلنا قتلة عثمان وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن عبيد وواصل بن عطا ان المصيب احدى الطايفتين ولا نعلم على التعيين وكذا ما ذهب اليه بعض من ان كلتا الطايفتين على الصواب بنا على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرايط المذكورة في الاجتهاد لا في كل من يتخيل شبهة واهية ويتاول تاويلا باطلا ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى في الاسلام معاوية لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد الشبهة اصروا واظهروا واستكبروا استكبارا **قوله** وفي حرب الخوارج اذا الخطر لان الحكومة في نصب الامام وهي ما اتفق الشلوب واختلفت الكلمة لا تحصل بالقتال فقد تحصل بالتحكيم سيما وقد شرط ان يكون الحكمان بكتاب الله ثم سنة رسول الله وايضا ورد النص في اصلاح الزوجين بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وغاية متشبثهم ان الله تعالى اوجب القتال بقوله فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كونه امرا للعقود اي كون القتال الخاصية لتحقيق والقتال اوجب القتال بعد ايجاب الاصلاح وهذا اصلاح فلا يعدل عنه الى القتال ما لم يتعذر فان قيل ترعمون ان الوقيعة في الصحابة بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب اهل الحق والصحابة قد يفسقون ويطعنون بالسنان ويتقاولون باللسان ما يكره وكذلك وقيعة قلنا بعقولهم وما شجر بينهم من الكلام كانت بمجرد نسبة الى الخطا وتحريض على قتله او قتاله وقصد الرجوع الى الحق ومقاتلتهم كانت لازالة التباين والعود الى الالفة والاجتماع بعد سلم يكن بخلاف ...

وبالجملة فلم يقصدوا الا الخير والصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم الا التهاون بمنقلة الدين الذي انتهى الينا بتوسطهم واتوا الجور في شيعتهم المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته **قوله** واما ما يوجد في بعض الكتب مما وقع بين الصحابة رضوان الله عليهم من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي صلى الله عليه وسلم بالخير موسوما الا ان العلما لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكروا لها محامل وتاويلات بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقايد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفا ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآرا اذ يكاد يشهد به الجماد والعجماوات ويبكي له من في الارض والسماوات وتنهدم منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سو عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى فان قيل فمن علما المذهب من لا يجوز اللعن على يزيد مع علمه بانه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد قلنا تحاميا عن ان يرتقي الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى في ادعيتهم ويجري في انديتهم فراى المعتنون بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد بحيث لا تزل الاقدام عن السوا ولا تضل الافهام بالاهوا والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن ان يجر الى الغواية في المآل مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال وقد انكشف لنا ذلك حين اضطربت الاحوال واشتدت الاهوال وحيث لا متسع الا لمجال والمشتكى الى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال **قوله** خاتمة مما يلحق بباب الامامة بحث خروج المهدي ونزول عيسى عليهما السلام وهما من اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت احادا ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواترا لمعنى اما خروج المهدي فعن ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطي اسمه اسمي وعن ام سلمة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وقد ذهب العلما الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى شا ويبعثه نصرة لدينه وزعمت الامامية من الشيعة ان محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا من الاعدا ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم السلام وانكر ذلك ساير الفرق لانه ادعا امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الاعصار من عمر طويل بلا علامة ولا امارة ولا اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم ولان اختفا امام هذا القدر من الانام بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفا عبث اذ المقصود من الامام اقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغي ان يكون ظاهرا الا ان يظهر دعوى الامامة كساير الايمة من اهل البيت ليستظهر به الاوليا وينتفع به الناس ولان اولى الازمنة بالظهور وهو هذا الزمان للقطع بانه يسارع الى اتباعه والاجتماع معه من النسوان والصبيان فضلا عن الرجال والابطال واما نزول عيسى عليه السلام فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال صلى الله عليه وسلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم ثم يرد

في

في حاله مع امام الزمان حديث صحيح سوى ما روي انه قال عليه السلام لا تزال طايفة من امتي يقاتلون على الحق الى يوم القيمة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امرا تكرمة الله هذه الامة فما يقال ان عيسى يقتدي بالمهدي او بالعكس شي لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع النبي فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علما الامة الشبه بانبيا بني اسرائيل واما قوله عليه السلام لا مهدي الا عيسى بن مريم فلا يعتد به واما الدجال فيرجع الى طريق الدجال ودفع شره على ما نطق به الاحاديث الصحاح ففي حديث طويل في الملاحم ثم يخرج الدجال الشام فبينما المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلاة فينزل عيسى بن مريم فامهم فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء فلو تركه لذاب حتى يهلك لكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وفي هذا دليل على ان عيسى عليه السلام يوم المسلمين في الصلاة وقال عليه السلام ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال عليه السلام ما من نبي الا انذر قومه الاعور الكذاب ثم قد وصفه وفصل كثيرا من احواله وقال اينزل عيسى بن مريم على المنارة البيضاء في دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال عليه السلام الدجال يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة وقال عليه السلام يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم السيجان الطيالسة الخضر ونرجوا ان يكون المراد مداومة الدعوة على ما قال عليه السلام يتبع الدجال من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال عليه السلام من ادركه منكم فليقرا عليه فواتح سورة الكهف فانه امان من فتنته وقال عليه السلام من سمع بالدجال فلينا عنه فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مومن فيتبعه مما يبعث له من الشبهات وغيرها ذلك من اشراط الساعة عن حذيفة ابن اسيد الغفاري اطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى ترون قبلها عشرة فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى وياجوج وماجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال عليه السلام ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستاذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستاذن فلا يوذن لها فيقال لها ارجعي من حيث جيت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال عليه السلام ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويشرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امراة القيم الواحد وقال عليه السلام اذا ضيعت الامانة فانتظروا الساعة وقال عليه السلام اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضي اعناق الابل ببصرى وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال عليه السلام لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر صلى الله عليه وسلم في حديث آخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب كثيرة رواها العدول الثقات وصححها الحفاظ الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة ممكنة عقلا



٥٠٢

وقول الجمع من الاعراب سئلوه عن الساعة وقد اشار الى اصغرهم ان يعش هذا لم يدرك
الهرم حتى تقوم عليه ساعتكم وانما الحكم في القيمة الكبرى التي هي حشر الكل وسوقهم الى المحشر
على ان الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر والالياس على ما ذهب اليه جمع من العلماء
العظماء ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والالياس في الارض وعيسى وادريس
في السماء عليهم السلام وهذا اخر ما اوردناه والحمد لله رب العالمين والصلوة على النبي الامين

حرره الحقير عبد المؤمن الخطيب في الجامع

في سنة ١٣١١

٥

٥٠١



